KYRIOS

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR KIRCHEN- UND GEISTESGESCHICHTE OSTEUROPAS

HERAUSGEGEBEN VON HANS KOCH

4. JAHRGANG HEFT 2 1939/40

OST-EUROPA-VERLAG, KÖNIGSBERG (Pr) / BERLIN W. 62

Inhaltsverzeichnis.

Jahrgang 1939/40, Heft 2

Die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift Kyrios kostet im Jahresbezug 18,— RM., das Einzelheft 5,25 RM., für das Ausland 13,50 RM. bzw. 3,95 RM., und ist durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu beziehen.

Herausgeber: Professor Dr. Dr. HANS KOCH, Direktor des Osteuropa-Instituts, Breslau 1, Neue Sandstr. 18. — Zuschriften an die Mitarbeiter sind über den Herausgeber zu leiten, an den auch Besprechungsexemplare zu richten sind.

Verlag: Ost-Europa-Verlag, Königsberg (Pr), Adolf-Hitler-Str. 6/8. Fernsprecher: Sammelnummer 34422.

Wittenberg und Byzanz.

Zur Auseinandersetzung der Reformation mit dem Griechentum und der östlich-orthodoxen Kirche.

2. Melanchthon und Jakobus Heraklides Despota. (Die Reformation an der Moldau.)

Von

Ernst BENZ, Marburg (Lahn).

I.

Hatte die erste Begegnung Melanchthons mit einem orthodoxen Griechen zur Abgrenzung des religiösen und des politischen Aspektes der Reformation und zu einer Selbstbesinnung über die geschichtliche Verantwortung der Reformation geführt, so führt die zweite Begegnung mit einem Griechen dazu, diesen selbst für die Reformation zu gewinnen, ihn zum Vorkämpfer der evangelischen Lehren zu machen und die Reformation auf das Gebiet der griechisch-orthodoxen Kirche selbst in die Woiwodschaft Moldau vorzutragen. Dieser Grieche war Jakobus Heraklides Despota.[1]

[1] Über Heraklides Basilikos sind zwei ausgezeichnete Monographien mit wichtigen Materialsammlungen erschienen, eine ausführlichere ältere von *Emile Legrand:* Deux vies de Jacques Basilicos, Paris 1889. Sie enthält eine Sammlung und Kritik der wichtigsten Dokumente, so die beiden Viten von Joh. Sommer und von A. M. Gratiani, den Stammbaum des Herakliden, Sommers elegiae XV de clade Moldavica, Gratianis liber de Jacobo Diassorino, den Wittenberger Druck von 1556 mit den carmina von Praetorius, Raphael und Orthus auf den Herakliden und zwei Briefe Melanchthons über ihn. Die Arbeit von *N. Jorga*, Nouveaux matériaux pour servir à l'histoire de Jacques Basilicos l'Héraclide, Bukarest 1900, enthält die italienische vita Gratianis sowie eine Reihe von Briefen und Akten seinen Aufenthalt am Hofe Herzog Albrechts in Königsberg, am Hofe Zygmunt Augusts von Polen und seine Herrschaft in der Moldau betreffend. In beiden Arbeiten ist die ältere Quellensammlung von *Hurmuzaki*, Documente privitoare la istoria Românilor (Dokumente die Geschichte der Rumänen betreffend) verwertet. Neuere deutsche Studien auf Grund weiterer Quellenstudien liegen vor in den Arbeiten von *Wotschke*, Johann Laski und der Abenteurer Heraklid Basilicus (Archiv für Ref.-Gesch., Jahrg. 1920, Heft 1, S. 47—61), und vor allem von *Hans Petri*, Jakobus Basilikus Heraklides, Fürst der Moldau (Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. XLVI, Neue Folge IX, Heft 1, Jg. 1927, S. 105—144). In den einschlägigen Werken über die Geschichte Ungarns, Rumäniens und Siebenbürgens wird vom Herakliden meist nur die kurze letzte Epoche seiner Herrschaft in der Moldau erwähnt und auch diese meist nur als „Abenteuer" dargestellt. Vgl. *Raimund Friedrich Kaindl*, Geschichte der Deutschen in den Karpathenländern, Bd. 2, Gotha 1907 (Allg. Staatengesch., Abt. III, Bd. VIII), S. 360—361; *N. Jorga*, Geschichte des rumänischen Volkes, Bd. 1, Gotha 1905

Er hat das Unglück gehabt, von einem Teil der Historiker für einen Abenteurer, von einem anderen Teil gar für einen Schwindler gehalten zu werden.[2] Die Gründe hierfür verdankt er letzthin seinen Biographen, die trotz des Lobes, das sie ihm bisweilen spenden, allerlei Gründe hatten, insgeheim gegen ihn eingenommen zu sein: der eine, ein Deutscher namens Johann Sommer,[3] weil er selber unter ihm in der Zeit seiner Herrschaft in der Moldau 1561—1563 gedient hatte, in den tragischen Untergang seines Herren hineingezogen wurde und dabei nicht nur Hab und Gut, sondern auch beinahe das Leben verlor, der andere, ein Italiener namens Graziani,[4] der ihn als Protestanten und als Ketzer verabscheute. Beide Biographen stützen sich weithin auf Behauptungen, die von den zahlreichen politischen und kirchlichen Gegnern des Despoten nach seiner Eroberung der Woiwodschaft Moldau 1561 vorgebracht wurden und die weniger als Quellen für das Leben des Herakliden selbst, denn als Versuche der systematischen Untergrabung und Verächtlichmachung seiner Person und Herrschaft und als Dokumente der gegen den fremden Usurpator gerichteten politischen Propaganda gewertet werden müssen.

Mit diesen Verleumdungen, die sich bereits auf seine Geburt und die betrügerische Aneignung seines Familiennamens und Stammbaumes beziehen,[5] ist der Heraklide noch nicht vorbelastet, als er zum erstenmal zu Melanchthon in Beziehung tritt. Er erscheint

---

(Allgem. Staatengeschichte, Abt. I, Bd. XXXIV), S. 390 ff. Die ältere Literatur bei *Legrand*, a. O., Vorw. Die ältere deutsche Forschung, soweit sie den Herakliden überhaupt erwähnt, weiß nichts von seiner Tätigkeit in der Moldau, sondern läßt auf Grund der Tatsache, daß er sich Fürst von Samos und Paros nannte, den Reformationsversuch auf diesen Inseln erfolgt sein, so *Gaß*, Symbolik der griechischen Kirche, Berlin 1872, S. 43—44; *Kattenbusch*, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, 1892, Bd. I, S. 142; *Kurtz*, Kirchengeschichte II, S. 119; *Beß*, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Neue Folge I, S. 453.

[2] So schon in der älteren Literatur bei *Forgach*, *Tiraboschi;* aber auch noch bei *Jorga*, so auch in seiner Geschichte des osmanischen Reichs, Bd. III, Gotha 1910 (Allg. Staatengesch., Abt. I, Bd. 37), S. 208.

[3] Die vita Sommeri bei *Legrand*, a. O., S. 15 ff. *Legrand* nennt sie „écrit de plus sérieux et de plus complet“ (Vorw. S. XXIX). Auf diese Ausgabe beziehen sich die folgenden Zitate unter „vita Sommeri“. Über das Leben und Schicksal Sommers s. *N. Jorga*, Nouv. mat., Vorw. S. XV ff. In der Bibliotheca Antitrinitariorum von *Sandius* findet sich Joh. Sommer unter den Antitrinitariern aufgezählt; daselbst auch ein Verzeichnis seiner Schriften. Eine Monographie über ihn liegt von *H. Petri* vor in der Siebenb. Vierteljahresschrift 1935, S. 296 ff.

[4] Die lateinische vita Gratianis bei *Legrand*, a. O., S. 146 ff. (nach dem Druck von 1759 in Warschau). Sie wird im folgenden als vita Gratiani nach der Seitenzahl bei *Legrand* zitiert. Die italienische vita Grazianis bei *N. Jorga*, Nouv. mat., S. 1 ff. Sie wird im folgenden als vita di Graziani nach der Seitenzahl bei *Jorga* zitiert. Über Graziani selbst s. *Jorga*, a. O., Vorw. S. XVI ff.

[5] Vgl. *Legrand*, Vorw. S. VII f., X f. Die betreffenden Kap. in der vita Sommeri S. 16—18, in der vita Gratiani S. 159—160.

vielmehr in Wittenberg als griechischer Flüchtling von hohem Adel und hoher Bildung, der, seiner heimatlichen Herrschaft in Samos und Paros durch die Türken beraubt, zunächst beim französischen König — Heinrich II. — Schutz gesucht und von diesem die Wiedereinsetzung in sein väterliches Erbe erhofft hatte, sich aber, als sich diese Bemühungen sehr in die Länge zogen, zwei evangelischen deutschen Grafen — den Grafen Wolrad von Mansfeld und Grafen Günther von Schwarzburg[6] — anschloß, die mit Melanchthon bekannt waren und in deren Begleitung er am Anfang der 50er Jahre nach Mansfeld und von dort aus auch nach Wittenberg kam, wo er dank seiner in Frankreich geschlossenen Freundschaft mit Justus Jonas, dem Sohne von Luthers gleichnamigem Freunde, die persönliche Gastfreundschaft und den gelehrten Umgang Melanchthons genoß. Während dieses Aufenthaltes ist er für die Sache der Reformation gewonnen worden; wenigstens ist ihm dort zuerst das Verständnis für das religiöse und kirchliche Anliegen der Reformation aufgegangen. Der Wittenberger Aufenthalt kam dadurch zum Abschluß, daß ihn seine beiden gräflichen Freunde mit an den kaiserlichen Hof in Brüssel nahmen und ihn dort Kaiser Karl V. als kriegskundigen Strategen empfahlen.

Während seines Dienstes unter Karl V. hat sich der Heraklide bei der Einnahme von Terouan und in der Schlacht von Renti besonders ausgezeichnet und sich dadurch eine Reihe von Privilegien erworben. Als Karl V. im Oktober 1555 seine Herrschaft in den Niederlanden niederlegte und die Länder der burgundischen Erbschaft dem Erben der spanischen Krone, Philipp II., übergab, hat er den treuen Strategen reich belohnt. So wurde er zum Ritter ernannt, seine erblichen Ansprüche auf die Herrschaft von Samos und Paros wurden anerkannt, seine Genealogie amtlich beglaubigt;[7] auch erhielt er den Titel eines Palatinus. Der Heraklide selbst hat eine Beschreibung der Kämpfe zwischen den kaiserlichen und französischen Truppen, an denen er teilnahm, verfaßt und veröffentlicht, die noch in wenigen seltenen Drucken erhalten ist[8] und von der im

[6] Beide waren Anhänger der Reformation und mit Melanchthon befreundet. Günther von Schwarzburg hat selbst die Reformation in seinem Territorium durchgeführt. Zu den Beziehungen des Despoten zu Günther von Schwarzburg vgl. den von *Petri*, a. O., S. 107, veröffentlichten Brief aus dem Sondershausener Staatsarchiv vom 25. Sept. 1562.

[7] Sie ist abgedruckt bei *Legrand*, S. 60—62, und zwar nach dem von dem Despoten selbst in Kronstadt in Siebenbürgen veröffentlichten Druck (impressum Coronae anno MDLVIII). Die Bezeichnung Despote ist kein Name, sondern ein Rang. Im oströmischen Reich führten diese Bezeichnung die Statthalter. Im Mittelalter führten diesen Titel einzelne Balkanfürsten von Bulgarien, Serbien, der Walachei und Albanien.

[8] De Morini quod Terouanam vocant, atque Hedini expugnatione, deque praelio apud Rentiacum, et omnibus ad hunc usque diem vario eventu inter Cae-

selben Jahr 1555 eine französische Übersetzung erschien.[9] Diese Beschreibung der Einnahme von Terouan und der Schlacht von Renti ist dem König Philipp II. gewidmet und ist wohl als Empfehlung seiner militärischen Fähigkeiten an den neuen Herrn von Burgund gedacht. Doch mußte er aus dem burgundischen Dienst ausscheiden, wobei sicherlich seine protestantischen Neigungen und Beziehungen als Grund seiner Entfernung mitbestimmend waren. Er kehrt nach Deutschland zurück und sucht dabei seinen alten Gastgeber und Freund Melanchthon zum zweitemal auf.

Aus seiner Brüsseler Zeit stammen auch die literarischen Dokumente seiner Fühlungnahme mit Melanchthon. Der Heraklide hatte dort mehrere Male ohne Erfolg versucht, die begonnene persönliche Freundschaft mit Melanchthon nach seiner Abreise aus Wittenberg schriftlich weiterzuführen. Da läßt er einen neuen Brief, um sich zu vergewissern, daß er auch bestimmt in die Hände Melanchthons gelange, durch Vermittlung des kaiserlichen Rates Hermann Pfitzing überreichen, der offenbar einen amtlichen Auftrag der Brüsseler Kanzlei für Sachsen hatte. Der Brief selbst ist ganz im Stil humanistischer Höflichkeit gehalten, die uns Angehörigen nüchterner und unhöflicherer Zeiten als überschwenglich vorkommt, die sich aber durchaus im Rahmen eines damals konventionellen und verbindlichen Verkehrstones zwischen den Gebildeten und Gelehrten bewegte und die in demselben Superlativ-Stil gehalten ist, der sich z. B. auch im Briefwechsel des Erasmus als übliches Stilmoment feststellen läßt. Der Brief lautet:[10]

„Jacobus Basilikos Markettios, Despot von Samos, Ritter des unüberwindlichen Kaisers und Pfalzgraf, dem allerweisesten und allerfrömmsten Manne, dem Herrn Philippus Melanchthon. Alles Gute.

Eine lange Zeit ist bereits vergangen, du allerfrömmster Philippus, ohne daß ich auch nur ein kurzes Brieflein von Dir zu Gesicht bekommen hätte, und dies, nachdem ich zwei, dreimal an Deine Vortrefflichkeit geschrieben habe, seit ich Mansfeld verließ. Dies hat mir nicht wenig Kummer bereitet, da ich mir stündlich Gedanken darüber machte, es möchte Melanchthon, meinem Wohltäter und Helfer, etwas Schlimmes widerfahren sein. Als ich aber erfuhr, daß es Dir gut geht und Du annoch Dein gottgeweihtes Leben führst, habe ich Dankgebete

---

sarianos et Gallos gestis, brevis et vera narratio. Jacobo Basilico Marcheto, Despota Sami Authore. Antverpiae apud Joannem Bellerum sub insigni Falconis M. D. LV. Cum Privilegio. Vgl. *Legrand*, Vorw. S. XXXVIII. Der lateinische Text ist abgedruckt bei *Schardius*, Rerum germanicarum scriptores, Basel 1563, Bd. I, S. 1803—1809; eine rumänische Übersetzung bei *Hasdeu*, Archiva istorica a României, Bd. II, S. 70 f.

[9] Vn brief et vray recit de la prinse de Terouane et Hesdin, auec la Bataille faitte a Renti: et de tous les actes memorables, faits depuis deus ans et ca, entre les gens de l'Empereur et les François. Par Jaques Basilic Marchet, Signeur de Samos. Traduit de Latin en François. En Anvers. De l'Imprimerie de Cristofle Plantin, pres la Bourse neuve. 1555. Avec privilege.

[10] Der griechische Text bei *Martin Crusius*, Turco-Graecia, Tübingen 1584, S. 556.

an unseren Erlöser gerichtet, der Dich auch in Deinem jetzigen Leben behütet und mich dadurch würdigt, Dich noch ein zweites Mal zu sehen.

Den vorliegenden Brief sende ich durch den hochgelehrten und weitberühmten Rat des unbezwinglichen Kaisers, Pfizing, damit er nicht wie die vorigen verloren gehe, ebenso den Brief meines Vetters, des hochedlen Herrn von Doris, der zur Zeit aus Griechenland zum Kaiser kam und der aus meinem Munde Tag für Tag von Deinen unvergleichlichen Tugenden und Deiner Vortrefflichkeit zu hören bekommt.

Ich bitte Dich von mir den weisesten der Asklepios-Söhne zu grüßen, den Caspar Peucer.[11] Lebe wohl und schreibe wieder dem derzeit heimatlosen und unglücklichen Despoten von Samos, der einmal glücklich war und eine Heimat besaß und der Dich reinen Herzens liebt.

Gegeben zu Brüssel am 23. Nov. 1555. Dein Basilikos."

Diesem Brief, der in eindrucksvoller Weise bekundet, wie viel dem Herakliden an der Fortführung seiner Wittenberger Beziehungen gelegen ist, ist ein anderes Schreiben beigegeben, in dem der Vetter des Herakliden, Jacobus Diassorinos, der Herr von Doris, der sich mit ihm am kaiserlichen Hof Karls V. befindet, sich ebenfalls an Melanchthon mit der Bitte um Aufnahme in seinen Freundeskreis wendet. Er lautet:[12]

„Dem hochberühmten und hochedlen Manne, dem Herrn Philippus Melanchthon wünscht Jacob Diassorinos, Herr von Doris alles Gute.

Nachdem ich die Redlichkeit oder besser gesagt, die Gottesfürchtigkeit und Weisheit Eurer Vortrefflichkeit, bewunderungswürdigster Philippus, aus Euren Schriften kennen gelernt und von Deinen angeborenen Tugenden von vielen Seiten erfahren habe, und nachdem mir nunmehr der berühmte Despot von Samos, mein Vetter, in Brüssel dies alles voll und ganz bestätigt hat, habe ich es gewagt, dies Briefchen an Dich zu schreiben, durch das ich Deine Vortrefflichkeit bitte, mir Verzeihung zu gewähren, daß ich dies überhaupt wage, und mich unter die Zahl Deiner guten Freunde zu rechnen. Denn es wäre mir eine Freude, in den Freundeskreis so hochgelehrter Männer aufgenommen zu werden und ihnen zu Diensten sein zu können, wann immer sie dessen bedürfen, damit auch ich diese Seligkeit erlange. Denn selig ist auch der, der Seligen dient. Wenn Eure Weisheit dies bescheidene und verächtliche Brieflein empfängt, wirst Du mich gerne mit der Dir eigenen Menschenliebe als Freund aufnehmen, und mir ein kleines Briefchen zusenden, damit ich erfahre, wie es damit steht und Du möchtest wohl dem weitberühmten Rat des unbezwinglichen Kaisers, dem Griechenfreund Hermann Pfitzing oder einem andern hiesigen Freund schreiben, daß Dich sicher erreicht hat, was ich Dir zusenden werde. Denn in Bälde will ich Dir als Gastgeschenk aus dem ehemals glücklichen und seligen, jetzt aber unglücklichen Hellas ein seltenes Büchlein schicken, damit Du Dich, wenn ich selber zu Dir komme, des Herrn von Doris erinnerst, eines hellenischen Mannes und Freundes der Gottesfürchtigen. Lebe wohl, Du berühmtester aller Männer, der erhaben ist über alles Niedrige.

Gegeben in Brüssel am 23. November 1555. Diassorinos."

[11] Zur Stellung Peucers im Hause Melanchthons und zu seinen sonstigen Beziehungen zu Ausländern, vor allem zu Slaven vgl. *E. Benz*, Caspar Peucers slavische Beziehungen, in der Zeitschrift für slavische Philologie, Bd. XVI, 1939.

[12] Der griechische Text bei *Martin Crusius*, Turco-Graecia, S. 556. Gratiani hat auch eine Vita des Diassorinos geschrieben, die ebenfalls bei *Legrand*, Deux vies, S. 217—236, abgedruckt ist.

Auch aus diesem zweiten Brief spricht eine ernsthafte Absicht, mit Melanchthon in nähere Verbindung zu treten. Dieser Wunsch kann nicht der allgemeinen humanistischen Neigung entsprungen sein, mit möglichst vielen berühmten gelehrten Zeitgenossen in Briefwechsel und persönlicher Verbindung zu stehen, um im Glanze der Großen selber an Glanz zu gewinnen. Am burgundischen Hof war gerade eine persönliche Verbindung mit den Häuptern der Reformation nicht gerne gesehen und es war bestimmt keine Förderung einer höfischen Laufbahn, in dieser dringlichen Weise um die Freundschaft Melanchthons anzusuchen. Hinter dem Bildungsanliegen stand hier ein religiöses Anliegen und die persönliche Neigung, mit den Gedanken und Anschauungen der Reformation näher bekannt zu werden. Das geht auch aus der Tatsache hervor, daß gleichzeitig mit der Antwort auf die beiden Briefe, die Melanchthon wegen seiner Verwickelung in sächsische Kirchenangelegenheiten nicht sofort selber vornehmen konnte, sondern die er seinem Leipziger Freunde, Joachim Camerarius überlassen hatte,[13] den beiden Griechen ein Katechismus der evangelischen Lehre übersandt wurde mit der ausdrücklichen Aufforderung des Camerarius, sie möchten in ihren Mußestunden darin lesen und das Gelesene auch anderen nicht vorenthalten.[14] Camerarius hat also sofort die Anregung aufgegriffen und wirbt so unter den Angehörigen des kaiserlichen Hofes in Brüssel, also in der stärksten Festung des Katholizismus und der Gegenreformation, für die evangelische Lehre.

Melanchthon selbst läßt es nicht bei seiner indirekten Antwort durch Joachim Camerarius bewenden, sondern richtet nachträglich selbst einige persönliche Zeilen an die beiden Griechen. Sie lauten:

„Dem Jacobus Diassorinos, dem Herrn von Doris und dem Jacobus Basilikos, Despoten von Samos, den durch edle Geburt durch wissenschaftliche Bildung und militärische Tugenden hochberühmten Männern. Alles Gute.

Die Alten erzählten den Mythos, ein Athener habe Weizensamen an viele Völker ausgeteilt. Dies verhält sich in der Tat so, denn die anderen Völker haben von den Hellenen die größten Güter empfangen, die Wissenschaften und die Gesetze der Gerechtigkeit und die wahre Lehre von Gott. Als Gegengabe für eine solche Wohltat schulden wir Hellas, gewissermaßen als Ammenlohn, immerwährende Dankbarkeit, und alle Völker Europas sollten Griechenland (zu Hilfe eilen und die Verräter bestrafen), von denen einige ihrerseits die Türken ein-

[13] Der griechische Text dieses Briefes bei *Martin Crusius*, Turco-Graecia, S. 557. Er bewegt sich in ähnlichen Gedanken wie der nachher abgedruckte und übersetzte Brief Melanchthons.

[14] *Martin Crusius*, a. O., S. 558: *ἔπεμψα δ᾽ὑμῖν ἐκδεδομένην τινὰ πραγματείαν τῶν κατηχητικῶν παρ᾽ἡμῖν, καὶ ἐθέλοιμί γε σχολῆς τοσαύτης ὑμᾶς τυχεῖν, ὥστε διελθεῖν ἀμερίμνως, καὶ οὕτως ἔχειν εὐνοίας πρὸς ἐμέ, ὡς οὐ μόνον, εἴ τι ἴσως ἀρέσκοι τούτων, ἐμφανίσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ὀβελισμοῦ χρήζοντα, σημειωθέντα ἐνδείξασθαι.*

schleppen und dadurch zu Mördern ihres eigenen Vaterlandes werden, wie vor alters Hippias die Meder nach Attika einführte. Da aber Adrastea oder vielmehr Gott selbst den Wechsel der Regierung bestimmt, so ist es unser aller Pflicht, das gemeinsame Schicksal mit Mäßigung und Besonnenheit zu ertragen und von Gott ein Nachlassen seiner Heimsuchungen zu erbitten und zu erwarten. Denn wir wissen ja, daß Gott so ist: die Spreu der Gottlosen scheidet er aus, die Kirche der Frommen aber sammelt er, bewahrt und rettet sie, und das soll Euch zum Troste sein in Eurem gegenwärtigen Unglück, und auch uns, die wir im gegenwärtigen Augenblick von Glaubensspaltungen und Bruderkriegen heimgesucht werden und die wir in Bälde von den türkischen Trompeten aufgescheucht werden.

Aber Gott wird nicht dulden, daß seine ganze Kirche zugrunde geht. Er befiehlt uns, daß wir als ihre Glieder einander lieben und gemeinsam miteinander leiden und für seine Wohltaten Dank wissen sollen. Ich achte Euch, hellenische Männer, die Ihr durch edle Geburt und wissenschaftliche Bildung und Feldherrntugenden hochberühmt seid, mit aufrichtigem Wohlwollen, und wenn ich Euch etwas Gutes erweisen kann, und zwar nicht nur in Worten, sondern auch in Taten, die dem stärksten Wohlwollen entspringen, so will ich gerne meine Geneigtheit zum Ausdruck bringen. Lebt wohl. Den Pfitzing lasse ich grüßen.

Gegeben zur Frühlingssonnenwende. Philippos Melanchthon."[15]

Melanchthon stellt hier in den Mittelpunkt die religiösen Gesichtspunkte und fast scheint es so, als ob bei ihm noch die Erinnerungen an den Brief des Antonios Eparchos[16] nachklingen. Er antwortet den beiden Griechen, die ihr Unglück beklagen, mit dem Hinweis darauf, daß ihr Unglück nicht einzigartig ist, sondern nur die Vorwegnahme einer Heimsuchung, die ganz Europa und der gesamten Christenheit bevorsteht. Nicht nur Griechenland, sondern ganz Europa ist von dem Türken bedroht, und schon hört Melanchthon den Klang der türkischen Hörner in seinem eigenen Vaterlande. Das Schicksal der Verfolgung durch den äußeren und inneren Antichrist ist also ein allgemeines. Deshalb ist auch sein Trost, den er den beiden vertriebenen Griechen spendet, der allgemeine Trost, den er sich für diese furchtbare endzeitliche Heimsuchung der Christenheit zurechtgelegt hat: diese Heimsuchung wird nicht ewig währen, sondern wird zu einer Sichtung führen. Gott wird seine Kirche nicht ganz zugrundegehen lassen, sondern am Ende werden doch die Gerechten siegen und die Spreu wird verbrannt. Dann läßt sich auch eine Wiedergutmachung des an den beiden Griechen begangenen Unrechts erhoffen.

Umrahmt ist dieser zentrale Gedanke von einer Einleitung, die in Anspielung auf den Triptolemos-Mythos und auf die Mysterien von Eleusis in Worten höchster Anerkennung Athen als

[15] Der griechische Text im Corp. Reformatorum, tom. VIII, epist. lib. XII 1556, Nr. 6012, S. 780. Der Text ist fehlerhaft; eine Zeile ist ausgefallen. Die eingeklammerten Worte sind ergänzt.

[16] Vgl. *meinen* Aufsatz über ihn in Kyrios IV, 1, S. 1 ff. Auch der Brief Melanchthons an den Patriarchen von Byzanz von 1559 enthält ähnliche Gedanken; s. *Crusius*, Turcograecia, S. 557.

die Mutter aller wahren Bildung und Gottesverehrung preist,[17] und von einem Schluß, in dem sich Melanchthon den beiden Griechen zu bereitwilliger Hilfe erbietet.

Von dieser Hilfe sollte der Heraklide bald Gebrauch machen. Nach seiner Entlassung aus dem kaiserlichen Heeresdienst 1555 zog er wieder nach Deutschland und suchte dabei auch Melanchthon wieder auf und erneuerte so die vor Jahren in Wittenberg geknüpfte Freundschaft. Während dieses zweiten Wittenberger Aufenthaltes 1556 scheint er den Plan gefaßt zu haben, in den Dienst des dänischen Königs zu treten. Was ihn dazu bewogen hat, ist nicht ganz klar. Sicher ist nur eines, daß er sich offenbar im katholischen Lager unbeliebt gemacht hatte, und zwar nicht nur durch seine allgemeine protestantenfreundliche Haltung, sondern durch ein ungünstiges Prognostikon, das er, in der Mathematik bewandert, dem 1555 neugewählten Papst — Paul IV. (Carafa) — ausgestellt hatte und das Melanchthon in einem Schreiben an den dänischen König erwähnt. Solche Papst-Prognostica sind gerade in den Jahrzehnten der Reformation die große Mode.[18] Die Auflösung der alten kirchlichen Normen, die Revolutionierung der bislang als unerschütterlich erscheinenden Lebensformen, die Ungewißheit über Sieg oder Untergang der Papstkirche bildeten einen besonderen Ansporn für die zeitgenössischen Mathematici, „ein Prognostikon zu stellen" und die Entwicklung der Zukunft vorauszuberechnen. Das Prognostikon des Herakliden hatte offenbar dem Papst keine glänzenden Aussichten geweissagt und war daher „etlichen nicht gefällig". Seine allgemeinen protestantischen Neigungen mochten ihn in dem Vorsatz bestärkt haben, einem evangelischen Fürsten zu dienen, bei dem auch sein ungünstiges Prognostikon für den Papst nur als Empfehlung wirken konnte. So hat Melanchthon dem Herakliden dazu verholfen, nachdem er ihn zuerst für die evangelische Sache gewann, nunmehr offen in das Lager eines politischen Führers der Reformation hinüberzuwechseln, der sich selbst an die Spitze der kirchlichen Neuordnung seines Landes gestellt hatte. Die Empfehlung des Herakliden an den dänischen König — Christian III. — ist auf doppelte Weise erfolgt. Zunächst hat Melanchthon einen ihm befreundeten Angehörigen des dänischen Hofes mit der Empfehlung des Herakliden beim König beauftragt, den Gelehrten Henricus Buscoducensis. Das Schreiben an ihn, das eine ganze Biographie

[17] Ähnliche Gedanken über Athen als Muster alter Kultur, Bildung und Religion bei *Zacharias*, Praetorius und Franziskus Raphael, in den unten, S. 13 f., zitierten Gedichten.

[18] Vgl. etwa die Papst-Orakel des Paracelsus.

des Herakliden enthält und das wichtigste Zeugnis über die Schicksale vor seinem Eintreten in die große Politik darstellt, lautet:[19]

„Hochverehrter Mann und allerliebster Bruder!

In diesen unruhigen Zeitläuften ist es sehr zu empfehlen, über zureisende Fremde erst sorgfältige Erkundigungen einzuziehen. Umgekehrt erfordert es die Pietät, solche Fremde, die ehrbar sind und beglaubigte Zeugnisse haben, gütig aufzunehmen und ihnen zu helfen. Hier ist ein Gast, Jacobus Basilikos, ein gelehrter Mann, ehrbar und in der Kriegskunst erfahren. Er entstammt einer alten und vornehmen griechischen Fürstenfamilie, wie Briefe bezeugen, die er vorweisen kann. Sein Vater war Despot von Samos und Markgraf von Paros. Er wurde von Selim, dem türkischen Tyrannen ermordet, mit ihm seine Mutter und sein Bruder. Er selbst war bei Hermodoros, einem hochgelehrten Manne auf Creta. Der Name dieses Hermodorus ist auch bei uns bekannt. Nachher kam er nach Frankreich, um beim französischen König die Wiedereinsetzung in sein väterliches Erbe zu erwirken. Aber da sich derartige Unternehmungen gewöhnlich sehr in die Länge ziehen, kam er mit dem Grafen Wolrad von Mansfeld nach Deutschland und war oft bei uns und unterhielt sich in freundschaftlicher Weise viel mit uns über die Fragen der rechten Lehre. Später zog er mit dem Grafen Schwarzburg nach Belgien und trat in den Militärdienst des Kaisers, nahm an der Schlacht von Renti teil und wurde vom Kaiser durch ein ehrenvolles Zeugnis ausgezeichnet. Er hofft, in sein Vaterland zurückkehren zu können, da sich auch der Patriarch von Konstantinopel, ein gelehrter Mann, beim türkischen Kaiser bemüht, ihn wieder in sein väterliches Erbe einzusetzen. Durch den Ruf der Tugend des berühmten Königs von Dänemark aufs stärkste angelockt, möchte er einige Zeit am dänischen Hof sich aufhalten. Er ist ein ehrbarer und hochgebildeter Mann und hat glaubwürdige schriftliche Zeugnisse über seine Abstammung, und die Ursachen seiner Vertreibung und über seine militärische Tüchtigkeit. Wahrlich, bei Waisen, deren Eltern von den Türken ermordet wurden und die auswandern mußten, und vor allem, wenn sie vornehmen Familien entsprossen sind, sollte die Pietät guter Fürsten ihr Unglück lindern. Daher bitte ich Dich, Du möchtest dem hochberühmten König von Dänemark diesen unseren Gast empfehlen. Ich würde nicht darum bitten, wenn ich nicht der Überzeugung wäre, daß er ein aufrichtiger und ehrlicher Mensch ist. Philippus."

Gleichzeitig mit diesem Empfehlungsschreiben an Henricus Buscoducensis stellte Melanchthon seinem Gaste ein von ihm persönlich zu überreichendes Handschreiben an den dänischen König aus,[20] in dem sich Melanchthon gleichfalls für seinen Freund und Gast einsetzt. Es lautet im deutschen Originaltext:

„Gottes Gnad durch seinen eingeboren Sohn Jesum Christum, unsern Heiland und wahrhaftigen Helfer, zuvor.

Durchleuchtigster, großmaechtigster, gnaedigster Koenig und Herr. Ew. koenigl. Majest. bitt ich in Unterthaenigkeit, diesen meinen Bericht gnaediglich

---

[19] Der lat. Text des Briefes im Corp. Ref., tom. VIII, epist. lib. XII, Nr. 6006, S. 771 (1. Juni 1556). Der bei *Legrand* abgedruckte Text ist den Phil. Melanchthons opera quae supersunt omnia, ed. *Bretschneider*, Bd. VIII, Halle 1841, S. 838—839, entnommen.

[20] Der Brief ist abgedruckt bei *Legrand*, S. 279, und ist der genannten *Bretschneider*schen Ausgabe Melanchthons, C. R. Bd. VIII, S. 770—772, entnommen. Dieser Text auch *Petri*, a. O., S. 113.

anzunehmen, und ist wahr daß der wohlgeborne Grave und Herr, Herr Volrad, Grave zu Mansfeld, Zeigern dieser Schrift Herrn Jacobum Basilicum, gebornen Herrn und Erben der Inseln Samos und Paros in Asia, aus Franckreich mit sich gebracht, und ihn bei sich gnaediglich in die zehen Monat gehalten, die Zeit er bei mir und andern beiweilen gewesen. Denn er ist in grekischer Sprach wohl geübt, auch wohl gelehret, und hat in Mathematica ziemlichen Verstand, hat auch guten Verstand christlicher Lehr, und ist der Lehre in unsern Kirchen zugethan. Als er nun bei uns gewesen, habe ich seine Zeugnisse, die er aus Grekenland mit sich bracht und noch hat, welche beweisen seine Ankunft, und Erbgerechtigkeit an Samos und Paros, welche der türkisch Tyran Selimus seinem Vater, Johann genommen hat, und sind sein Vater und Mutter und ein Bruder zugleich ermordet worden. Sein Großvater Basilius ist zu Rhodo umkommen. Aber dieser Jacobus ist als ein junger Knab in Creta in der Schul gewesen bei Hermodoro, welches Name mir wohl bekannt ist. Als aber dieser Jacobus gern sein Elend kaiserlicher Majestaet hat berichten wollen, ist er als ein Kriesmann mit dem wolhgebornen Graven und Herrn, Herrn Günthern, Graven zu Schwarzenburg, in das Niederland gezogen, hat sich da loeblich gehalten in Schlachten und sonst, wie er Zeugniß hat von kaiserl. Majestaet und von Graven Günthern; ist auch zu Ritter geschlagen.

Nun wollt er am liebsten eine Zeit lang. Ew. koenigl. Maj. dienen, denn er vom Papst ein Prognostocon gestellet, das etlichen nicht gefaellig. Er hat aber Vertroestung von Patriarchen zu Constantinopel, der ein Verwandt ist, sein Vaterland wiederum vom Türken zu erlangen. Mittler Zeit bittet er unterthaeniglich um Dienst bei Ew. k. Maj. Dieweil er den gut Zeugniß hat von seinem Stamme, Erbgerechtigkeit und guten Sitten, und ich ihn nit anders denn wahrhaftig und züchtig gemerk, und er ein verjagter Waise ist, hab ich ihm diese Schrift zu einem Zeugniß mitgeben, und bitt, Ew. k. Maj. wolle mir dieses mein Schreiben gnaediglich zu gut halten.

Der allmaechtige Sohn Gottes, Jesus Christus, der uns Waisen und verjagte gottsfürchtige Menschen befohlen hat, wolle E. K. Maj. und E. K. M. Koenigin und junge Herrn und Fürstin allezeit gnaediglich bewahren und regiren, und an Seel und Leib staerken.

Datum auf den ersten Tag Junii 1556.

Ew. koen. Maj. unterthaeniger Diener,

Philippus Melanchthon."

Man wird diesen Zeugnissen Melanchthons über Person und Charakter des Despoten um so mehr Glauben schenken müssen, als Melanchthon ja von Natur mißtrauisch und ängstlich war und auf Grund vieler Erfahrungen mit Abenteurern, die in Wittenberg ihre Geschäfte mit der Reformation zu machen hofften, gegenüber Fremden sehr zurückhaltend war. Aber gerade weil er selber die „lobenswerte Sorgfalt in der Erkundung von Fremden", die „in dieser turbulenten Zeit" so angebracht ist, anzuwenden gewohnt war, darf der Historiker seinem Urteil ein gewisses Vertrauen entgegenbringen. Die Verleumdung, der Despot sei gar kein echter Heraklide und habe sich seine adelige Abkunft erschlichen,[21] haben sich erst an ihn

[21] Vgl. Anm. 5.

geheftet, als er sich 1561 die Herrschaft über die Woiwodschaft Moldau eroberte und dort in das Chaos und die Ränke der damaligen Balkanpolitik hereingezogen wurde. Alle diese Gerüchte sind ihm also erst später von seinen politischen und kirchlichen Gegnern angehängt worden. In der Zeit, als er bei Melanchthon eintraf, hatte er zwei Zeugen für sich, die bei Melanchthon viel wogen: den Grafen Wolrad von Mansfeld und den Grafen Günther zu Schwarzburg, die den Herakliden nicht nur als Waffengefährten schätzten, sondern die auch die große Verantwortung auf sich genommen hatten, ihn dem Kaiser zur Aufnahme in sein Heer zu empfehlen.

Maßgebend ist weiter der persönliche Eindruck Melanchthons. Die zahllosen Zeugnisse und Empfehlungsschreiben, die Melanchthon während seiner Wittenberger Tätigkeit ausgestellt hat und in denen er Leute an führende kirchliche und weltliche Stellen und wissenschaftliche Lehrstühle empfohlen hat, verraten eine vortreffliche und scharfsichtige Menschenkenntnis, die als letzten Prüfstein das persönliche Mißtrauen Melanchthons hatte. Melanchthon hätte es niemals gewagt, den Herakliden einer so hochgestellten und für die Durchführung der evangelischen Sache so ausschlaggebenden Persönlichkeit wie dem dänischen Könige zu empfehlen, wenn er nicht selbst tatsächlich von dessen Qualitäten überzeugt gewesen wäre. Seine militärischen Leistungen und Fähigkeiten konnte er nicht beurteilen: hier mußte er sich auf das Zeugnis der beiden befreundeten Grafen und das anerkennende Schreiben des Kaisers verlassen. Wohl aber konnte er auf Grund seines persönlichen Umgangs die charakterliche und wissenschaftliche Bildung des Herakliden beurteilen, und da sind die Zeugnisse eindeutig: „wohlgelehrt", „hat in Mathematica ziemlichen Verstand", „hat auch guten Verstand christlicher Lehr", „ist der Lehre in unsern Kirchen zugethan", „hab ihn nit anders denn wahrhaftig und züchtig gemerk", „ein gottesfürchtiger Mensch", „vir honestus et eruditus", „homo verax et honestus", das sind keine Superlative, aber aus dem Munde Melanchthons lobende Auszeichnungen, die mehr wiegen als eine noch so superlativische Anpreisung durch einen weniger kritischen Menschenkenner.

Schließlich wird man auch den schriftlichen Zeugnissen des Kaisers und der Brüsseler Kanzlei ein gewisses Vertrauen entgegenbringen dürfen, auf die der Heraklide verweisen konnte: auf die Beglaubigung seiner militärischen Verdienste im kaiserlichen Heer, auf seine Erhebung in den Ritterstand, auf seine Ernennung zum Palatin, die durchaus nichts unglaubwürdiges hat, sondern von Kaiser Karl V. auch sonst verschiedentlich an adelige Griechen ver-

geben wurde,[22] und schließlich auch seinem Stammbaum gegenüber, der von der kaiserlichen Kanzlei in Brüssel amtlich beglaubigt worden war.[23] Mochte dieser Stammbaum auch in der Aufhellung der Linie der Herakliden bis in die altgriechische Fürstengeschichte hinein an einigen Stellen etwas korrigiert sein, so unterschied sich der Heraklide darin keineswegs von seinen gelehrten und fürstlichen Zeitgenossen, die in oft noch viel kühnerer Weise den genealogischen Anschluß an die altgriechische Heroen- und Götterzeit suchten, als dies bei dem Herakliden der Fall war, der wenigstens seine echte griechische Deszendenz aufweisen konnte.

Man darf es wohl als Bestätigung für die Ehrbarkeit des Herakliden auffassen, daß er nach seiner Eroberung der Moldau im Zusammenhang mit seinen Plänen, dort die abendländische Bildung einzuführen, seinen alten Lehrer, den Hermodoros Lestarchos[24] zur Übersiedlung nach der Moldau und in seine Hauptstadt Suczawa bewogen hat und an ihn eine eigene Delegation sandte, die ihn in sein Königreich geleiten sollte. Hermodoros hat sich auch tatsächlich aufgemacht, ist aber erst zu einem Zeitpunkt an den Grenzen der Moldau angekommen, als die Herrschaft des Despoten schon wieder ins Wanken geraten war und er, bereits von seinen Gegnern auf der Burgfeste seiner Hauptstadt eingeschlossen, vergeblich den Verrat seiner eigenen ungarischen Burgmannschaft zu verhindern suchte.[25] Wäre wirklich seine Abstammung von den Herren von Samos und Paros und den älteren Herakliden so fragwürdig gewesen, wie dies seine politischen und kirchlichen Gegner später darstellten, so hätte er allen Grund gehabt, seine Vergangenheit nicht mehr aufzurühren und den noch lebenden Zeugen seiner schwindelhaften Jugendstreiche nicht an seinen Königshof zu ziehen.

[22] Über die Verleihung des Titels Palatinus vgl. *Legrand*, Vorw. S. XXIV. Vor dem Herakliden wurde z. B. schon der Corfiote Leonardos Phortios zum Palatin von Karl V. ernannt. Vgl. auch *Legrand*, Bibliographie hellénique, Bd. I, S. CXCIX—CCIX.

[23] Der oben genannte Druck hat die Überschrift: Arbor illustrissimae Heraclidarum familiae iustificata, comprobata, monumentisque et insignibus adaucta ab invictissimo Carolo V. Rom. Imp. et ab imperiali consistorio anno MDLV.

[24] Über Hermodoros vgl. *Legrand*, Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles, Bd. I, S. 254, weiter *Legrand*, Deux vies, Vorw. S. XVIII. Von Hermodoros berichtet *Martin Crusius*, Turco-Graecia, S. 242, daß er 1560 noch am Leben war. Zwei Briefe des Hermodoros an Johannes Zygomalas, den Megalorhetor des Patriarchen, sind bei ihm S. 241 und 243 abgedruckt. Über ihn auch daselbst S. 433 in einem Brief des Theodosios Zygomalas an Crusius.

[25] Über die Berufung des Hermodoros nach der Moldau vgl. vita Sommeri S. 18: Pueritiam exegit in Chio insula apud Hermodorum, virum eruditum et eloquentem, quem tandem dominus provinciae factus amplissimis praemiis ad se evocabat in Moldaviam, misso ducentorum aurorum viatico; quibus acceptis ille se itineri iam accinxerat. Sed, cum adventus ipsius importune in ipsum obsidionis tempus incidisset, a Danubio, quo iam pervenerat, in Graeciam celeriter rediisse dicitur.

Das Ansehen, das der Heraklide in Wittenberg genoß, wird durch eine letzte Tatsache bestätigt. Der Kaiser hatte ihm, dem Nachkommen berühmter griechischer Königsfamilien, auch das königliche Recht erteilt, würdige Dichter zum ‚poeta laureatus' zu krönen. Der Heraklide hat von diesem Recht in Deutschland verschiedentlich Gebrauch gemacht, und zwar gerade bei evangelisch gesonnenen Dichtern. Diese Dichter, die es als besondere Ehre empfinden mußten, von einem echten Sproß altgriechischer Geschlechter den Dichterlorbeer aufs Haupt gedrückt zu erhalten, haben sich bei ihm — wiederum ganz im Stile der Zeit — durch Hymnen auf die Person ihres erlauchten Musenkönigs bedankt. Solche Dankeshymnen sind in Wittenberg im Jahre seines dortigen Aufenthaltes 1556 im Druck erschienen, sicher nicht ohne die Unterstützung und Mitwirkung seiner Freunde im Hause Melanchthons.[26]

Die erste Hymne stammt von Zacharias Praetorius[27] aus Mansfeld und hat die Überschrift: „Heraclidae Jacobo Basilico, Equiti aurato et Comiti Palatino, nobili Graeco, Domino Sami et Marchioni in Paro etc., gratitudinis ergo scripsit Zacharias Praetorius Mansfeldensis ab eodem, potestate D. Caroli V. Caesaris laurea donatus anno 1556, 4. cal. Junii." Das zweite Gedicht, das eine ähnliche Überschrift trägt, stammt von Franciscus Raphael[28] aus Heckstätt.[29] Ein drittes Huldigungsgedicht auf ihn hat Zacharias

---

[26] Unter dem Titel: duo carmina in honorem D. Jacobi Basilici, Nobilis Graeci, Domini Sami etc. scripta a poetis ab eodem laureatis Witebergae 1556, abgedruckt bei *Legrand*, a. O., S. 283 ff., nach einem Exemplar des British Museum. Ein weiteres Exemplar in der Bibliothek des Predigerseminars zu Wittenberg, vgl. *Wotschke*, Theol. Lit. Bericht 1917, S. 29 (Kirchengeschichtliches vom rumänischen Kriegsschauplatz).

[27] Praetorius (Breiter) ist am 14. April 1535 in Mansfeld geboren. Er war Schüler Melanchthons und Pastor zu Eisleben, wo er 1575 starb. Melanchthon hat ihn als Dichter außerordentlich geschätzt. Von ihm stammen verschiedene Postillen über Evangelien und Episteln, ein Gesangbuch Lutheri in lateinischen Versen, Sylva pastorum, ein Werk über die Sprache der Bibel und ein sacrum thesaurum. Vgl. A. D. B. 26, S. 535.

[28] Fr. Raphael stammt aus Heckstätt im Mansfeldischen, war nacheinander Rektor des Lyzeums zu Eisleben, Rektor des Gymnasiums in Mansfeld, Dekan zu Feuchtwangen, Rektor des Gymnasiums zu Heilbronn und schließlich Pastor und Generalsuperintendent zu Ansbach. Er schrieb Predigten, Dissertationen und carmina. Er starb am 8. Januar 1604 mit 72 Jahren. Das griechisch geschriebene Dokument, das ihm der Heraklide bei seiner Dichterkrönung ausgestellt hat, ist noch erhalten und bei Legrand S. 283 abgedruckt.

[29] Zacharias Orthus hieß ursprünglich Ordt oder Ordth. Über ihn Dr. *Ernst Heinrich Zober:* Des M. Zacharias Orthus geborenen Stralsunders und gekroenten Dichters Lobgedicht auf Stralsund, Stralsund 1831, 4⁰. Martinus Crusius ist mit Orthus zu einer Zeit bekannt geworden, in der er sich für den Despoten noch nicht interessierte, und bedauert es, ihn nicht mehr über den Herakliden ausgefragt zu haben. Turco-Graecia, S. 558: Anno autem 1564 et 1572 nobiscum Tyblngae erat doctissimus vir, Zacharias Orthus Pomeranus: quem D. Jacobus, Sami Despota, Poetam coronaverat. Ex hoc Ortho mei amantissimo multa de illo Despota cognoscere potuissem. Sed tunc omnia hodiernae Graeciae

Orthus in der Sammlung seiner Carmina veröffentlicht. So wurde durch den Mund der drei von ihm zu poetae laureati gekrönten Dichter das Lob des Herakliden in Wittenberg in den höchsten Tönen gepriesen. Bezeichnend ist dabei, daß der Gegenstand dieser Dichtungen nicht nur die Verherrlichung Griechenlands als des Ursprungslandes der Kultur ist — verbunden mit zahllosen Komplimenten an den Griechen „aus herkulischem Geschlecht" —,[30] sondern daß auch religiöse Motive anklingen. So wünscht ihm Zacharias Praetorius am Schluß eine baldige Wiedereroberung Griechenlands und eine Befreiung von den Türken, mit dem Zusatz:

„Colligat in vestris etiam regionibus agmen
quod dulci Christum laude subinde canat."

Ähnlich heißt es bei Franciscus Raphael in seinem Schlußwunsch:

„Duxque comesque suo te protegat agmine Christus,
tibi nocturnus possit obesse dolus"

und Zacharias Orthus schreibt in seiner Elegie in unmittelbarer Anspielung auf seine evangelische Gesinnung:

„Denique coelestem, quod principis optima laus est,
doctrinam vera cum pietate colis."

II.

Die weiteren Lebensschicksale des Herakliden stehen während der nächsten drei Jahre — 1556—1559 — im Zeichen einer scheinbaren Irrfahrt von einem protestantischen Hof zum anderen. Am dänischen Hof scheint es den Herakliden nicht lange gehalten zu haben. Er zieht, mit Empfehlungsbriefen versehen, weiter nach Königsberg an den Hof Herzog Albrechts von Preußen, des Brandenburgers, der als erster deutscher Fürst in seinem Land die Reformation eingeführt hatte, nachdem er den Ordensstaat, den er als Deutschordensmeister regierte, in ein weltliches Herzogtum

ab oculis meis imo cogitatione remota erat. Das Gedicht des Orthus entstammt einer seltenen Schrift: Zachariae Orthi Pomerani Poetae laureati carminum liber primus, Rostocki Anno MDLXII. Derselbe Orthus hat, wie *Legrand*, Vorw. S. XXXVI bemerkt, dem Herakliden ein Werk in griechischen Versen gewidmet, das den Titel hat: *Ζαχαρίου τοῦ Ὀρθοῦ ποιητοῦ δαφνηφοροῦντος ἱστορία καισάρων τῶν ῥωμαϊκῶν*, Zachariae Orthi poetae Laureati historia Romanorum Caesarum Anno MDLXIII. In dem erstgenannten Werk gibt S. 10 Orthus auch das genaue Datum seiner Dichterkrönung: Coronatus sum lauro, autoritate Caroli V imperatoris augusti, Rostochii a Jacobo Heraclide Principe Sami etc., anno 1556, die 9 oct. hora X meridiana, ein Zeichen, wie hoch er die Bedeutung dieser Krönung einschätzte!

[30] Praetorius rühmt S. 268 *Legrand* den Herakliden aufs höchste:

Non itaque immerito celebrant te carmine Musae,
Non temere faveo laudibus ipse tuis.
Namque faves nostris itidem, vir docte, Camoenis,
O ex herculea stirpe, Jacobe, nepos.

verwandelt hatte.[31] Herzog Albrecht hat den Herakliden dann durch Vermittlung des Hofmeisters Erhard von Kunheim, des Bruders von Luthers Schwiegersohn Georg, weiterempfohlen an den Fürsten Nicolaus Radziwill von Litauen[32] und an den polnischen König Zygmunt August, den der Despote am Hofe Radziwills in Wilna kennen lernte.[33] In Wilna hat er die Verbindung mit den Kreisen evangelischer Adeliger aufgenommen, und zwar mit Reformierten aller Richtungen, mit Calvinisten wie auch mit Anhängern der antitrinitarischen ‚ecclesia minor', ohne deshalb seine Beziehungen zu den Lutheranern abzubrechen. Dort ist er mit den Führern der Reformation in Polen, so z. B. mit Johann Trzecieski, Stanislaus Kosucki, Stanislaus Ostrorog, vor allem auch mit Johannes Laski zusammengetroffen, mit dem er über die Theologie Osianders disputiert hat. Ende Oktober 1557 begab er sich nach Kleinpolen, wo er zusammen mit Johannes Laski, Stanislaus Lutomirski, Johann Boner, Francesco Lismanino, Stanislaus Budzinski und Johannes Lusinski an der Verwirklichung der Pläne mitarbeitete, die auf die Schaffung einer polnischen evangelischen Nationalkirche abzielten.[34] König Zygmunt August und Fürst Nicolaus Radziwill haben ihm dann Empfehlungen an den Woiwoden der Moldau, Alexander Lapuchneanu[35] mitgegeben, den er im Jahre 1558 aufsuchte.

Dieser Weg von Wittenberg über Dänemark, Preußen, Litauen und Polen in die Moldau ist aber doch nicht so planlos und zufällig, wie dies zunächst den Anschein hat. In dem von Karl V. beglaubigten Stammbaum des Herakliden erscheinen durch viele Generationen hindurch Fürsten der Moldau und Walachei neben serbischen

---

[31] Einzelheiten über diese Reisen bei *Petri*, a. O., S. 114 ff.; *Wotschke*, Kirchengesch. v. rum. Kriegsschauplatz, S. 30. *N. Jorga* hat in seinen Nouveaux mat. vor allem aus den Königsberger Archiven eine Reihe von Briefen veröffentlicht, die die Beziehungen des Despoten zum preußischen Herzog erkennen lassen. Desp. bleibt auch später mit seinen Königsberger Freunden in Verbindung, nachdem er seine Herrschaft in der Moldau angetreten hat. Vgl. *Jorga*, a. O., S. 50 ff.; *Petri*, a. O., S. 136.

[32] Ein Brief Albrechts an den Fürsten Radziwill, in dem er seine persönliche Teilnahme am Geschick des Herakliden bekundet, bei *Petri*, a. O., S. 117.

[33] Vgl. vita Gratiani, S. 161.

[34] Mit dem Zusammentreffen des Herakliden mit Johannes Laski beschäftigt sich vor allem die in Anm. 1 genannte Arbeit von *Wotschke*.

[35] Über Alexander Lapuchneanu vgl. *Jorga*, Geschichte des rumänischen Volkes, a. O., S. 389 ff. Vita Sommeri, S. 19 f.; vita Gratiani, S. 162 ff. Zur Bedeutung des Herakliden für die Geschichte der Moldau vgl. die Arbeiten von *Karl Kurt Klein*, Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in der Moldau, Heft 1, Bukarest 1924, und *Hans Petri*, Vorbemerkungen zu einer Geschichte der Reformation und Gegenreformation in den Donaufürstentümern, Südostdeutsche Forschungen, II, S. 17 ff., München 1937.

Fürsten.[36] Es ist also nicht ausgeschlossen, daß der Heraklide, nachdem sich die Hoffnungen auf eine Wiedergewinnung seiner Herrschaft über die griechischen Inseln zerschlagen hatten, daran dachte, in diesen östlichen Provinzen, die in den Grenzkriegen mit den Türken so oft ihren Herrscher wechselten, sich ein Reich zu erobern.

---

[36] Der letzte Teil seines Stammbaumes, in dem die serbischen und walachischen Fürsten erwähnt sind, sei hier wiedergegeben (*Legrand*, S. 61):

Heraklides Philippus (dominus Doridis)

Heraklides Thomas

Heraklides Georgios. Hic eligitur in Serviae dominum, et ab eo tempore dicti sunt despotae Serviae domini.

Heraklides Demetrios

Heraklides Andronicos. Hic a Cruciferis, quibuscum bellum gerebat, veneno necatur.

Heraklides Jakobos

Heraklides Andronikos. Hic in Rhodo insula urbem aedificat, cui nomen Basilica imponit

Heraklides Alexander. Hic succedit in dominium Rhodi, qui una cum filia amisso dominio sese e monte Cremasto praecipitvit.

Heraklides Climus. Hic fuit Rhodi archiepicopus, qui per socordiam cruciferos Joannitas in Rhodum introducit et fratrem expellit.

a cuius tempore citra domini Serviae cnes appellati sunt.

Heraklides Andreas

Heraklides Andreas
Hic, cum non posset tueri Halicarnassum, Cruciferis vendidit qui ipsi restituunt Carchi ducatum et Lindum in insula Rhodo sitam.

Heraklides Basilios
His temporibus Constantinopolis a Turcis occupatur et Heraclides Alexius, dux Naxi a proprio secretario Crispo vocato dolose necatur, qui et ducatum occupat.

Heraklides Basilios

Heraklides Jakobos

Heraklides Jakobos

Heraklides Joannes

Heraklides Jakobos, comes Palatinus et eques auratus creatus ab invictissimo Caesare Carolo V., anno 1555

Heraklides Demetrios. Hic ab Heraclida Jacobo qui Basilicus Despota nuncupatur, propter suam insignem virtutem adoptatur et arrogatur, ac loco fratxris poitur, autoritateque imperiali armis Heraclidarum ornatur, anno Dn. 1558.

Heraklides Thomas

Heraklides Lazarus
Despota Serviae fuit et praeclare contra Turcas gessit.

Heraklides Stephanos

Heraklides Georgios, a cuius tempore citra iterum despotae Serviae domini appellati sunt Heraclidae.

Heraklides Georgios

Heraklides Stephanos

Hos Turca oculis privavit

Heraklides Petrus

Heraklides Konstantinos

Heraklides Joannes

Heraklis Helena. Haec domina fuit Moldaviae.

Heraklis
Uxor caesaris Moschorum, mater Johannis, Caesaris Moschorum praesentis 1558. Cuius soror dominabatur in Valachia, eiusque successores ad tempos parvum.

Heraklides Elias. Hic Heraclides Elias in vaivodam et dominium Moldaviae creatur, sed, a quodam Turcafascinatus, christianam fidem negat Turcaque fit; quare frater eius, Heraclides Stephanus, in dominium Moldaviae successit, vaivodaque creatur ac a propriis baronibus interficitur, sororque eius, Heraclis Ruxanda, in dominium succedit virque eius; non longe post, auxilio Polonorum, Alexander dominium occupat, in vaivodam creatur, maritum Ruxandae oculis privat, Heraclidemque Ruxandam uxorem ducit,

Heraklides Stephanus

Heraklis Ruxanda

Heraklides Bogdanus

ex parte matris

Heraklides Petrus

Der polnische König, dem an der transkarpatischen Provinz viel gelegen war und für den sie einen Pufferstaat zwischen der polnischen Herrschaft und dem türkischen Reich darstellte, mochte ihn dazu ermutigt haben. Auffällig ist jedenfalls, wie stark nach Erreichung seines Zieles die Bindungen des Despoten an Polen sind.[37]

Den Anknüpfungspunkt seines Besuches bei Alexander Lapuchneanu bildete seine Verwandtschaft mit dessen Gattin Heraklis Ruxanda, die dem serbischen Zweig der Herakliden entstammte.[38] Die Verhältnisse in der Moldau lagen für die Pläne des Herakliden äußerst günstig. Alexander, der unter dem Schutz seiner Janitscharen als Vasall des türkischen Kaisers das Land mit orientalischer Grausamkeit ausplünderte, war bei der moldauischen Bevölkerung und den walachischen und ungarischen Bojaren gleich unbeliebt. Der unterdrückte Haß gegen den „Tyrannen", die allgemeine Empörung gegen sein Schreckensregiment erleichterten dem Herakliden die Durchführung seines — bald nach seiner Ankunft, wenn nicht schon vorher gefaßten — Planes, Alexander zu vertreiben und selber die Herrschaft über die Moldau anzutreten.[39] Kurze Zeit nach seiner Ankunft bildet sich um ihn eine Partei von Unzufriedenen, die in ihm den zukünftigen Herrscher sahen und von dem edlen Griechensproß, dem Erben byzantinischer Herrschergeschlechter, das Beste für sich erhofften. Als die Verschwörung entdeckt wird, muß der Heraklide außer Landes fliehen. Sein erstes Ziel ist Siebenbürgen und Kronstadt, wo er die Verbindung mit den evangelischen Gelehrten des Landes, d. h. vor allem den deutschen Kreisen, aufnimmt.[40] Anschließend unternimmt er nach kurzem Zwischenaufenthalt bei dem Palatin von Russien eine Reise nach Wien, um Maximilian II.,[41] damals schon König von Böhmen und Ungarn,

[37] Vgl. *Petri*, a. O., S. 130; vgl. auch die Briefe an Zygmunt August, Lutomirski, Zborowski bei *N. Jorga*, Nouv. mat., S. 54 ff.

[38] vita Gratiani, S. 5: cognoscit uxorum Alexandri Valachorum regis, affinem esse illius cuius ipse nomen invaserat. Nach vita Gratiani, S. 163, kam er zu Alexander in Begleitung italienischer Gelehrter, profectionem in Graeciam simulans. Also hatte er schon bestimmte Pläne vor seiner Ankunft in der Moldau.

[39] Vgl. *Petri*, a. O., S. 123.

[40] vita Sommeri, S. 19: Coronae aliquandiu commoratus ... cum doctis quibusdam familiariter vixit. In Kronstadt hat er auch seinen Stammbaum drucken lassen. Befreundet war er vor allem mit Michael Siegler, der bis 1556 in Wittenberg studierte und zur Zeit des Besuches des Herakliden Rektor der Schule in Kronstadt war und in seinem Werk „Chronologiae rerum hungaricarum, transsylvanicarum et vicinarum regionum libri duo" wichtige Nachrichten über den Despoten verzeichnet; vgl. *Petri*, S. 125, und *Seivert*, Nachrichten von siebenbürgischen Gelehrten und ihren Schriften, Preßburg 1785, S. 395 ff.

[41] vita Gratiani, S. 165: Provincia excessit et ad Maximilianum Ferdinandi filium, Hungariae tum regem designatum, sese contulit. Ab eo summis precibus contendit ut se auxilio atque operibus contra immanissimum tyrannum Turcis addictum iuvet.

selbst von seinen Eroberungsplänen zu unterrichten und diese dadurch zu legitimieren.

Von Anfang an wird die Eroberung der Moldau als moderner Kreuzzug propagiert.[42] Das Land soll dem Türken und seinem von den Türken abhängigen Herrn entrissen, die türkische Grenze bis ans Schwarze Meer zurückgedrängt werden, die Moldau soll wieder der Christenheit zurückgegeben und das von den Türken ausgesogene, verarmte und geistig verkommene Land der abendländischen Kultur und Bildung erschlossen werden. Maximilian selbst mochte solchen Plänen nicht abgeneigt sein:[43] zeigt doch seine Unterstützung der Pläne Hans von Ungnads und Primus Trubars, die reformatorische Verkündigung in die slavischen Stämme unter türkischer Herrschaft hineinzutragen, dieselbe kirchen- und religionspolitische Tendenz, die sich auch in seiner Unterstützung der Pläne des Herakliden ausspricht.[44] Durch viele Erfahrungen über den ungewissen Ausgang solcher Grenzabenteuer gewitzigt, gewährt aber weder Maximilian noch gar der Kaiser Ferdinand eine öffentliche Unterstützung; doch erklärt sich Maximilian bereit, ihn insgeheim zu fördern, ein Versprechen, das er auch wirklich eingelöst hat. Während seines Aufenthaltes in Wien lernt der Heraklide den Polen Albert Lasci[45] kennen, der über einige Städte und Gebiete der Zips herrschte und dessen Pläne ebenfalls auf die Eroberung eines größeren Reiches in dem nahen, von den Türken beherrschten Osten gerichtet sind. Dessen Regierungssitz Kesmark wird nunmehr das Hauptquartier der Kriegsvorbereitungen gegen Alexander. Burgundische, deutsche, polnische, spanische, italienische und ungarische Adelige und Kriegsleute strömen in Lascis Feldlager zusammen. Ein erster Einfall in die Moldau, im Jahre 1560 unternommen, scheitert an dem bewaffneten Widerstand des Palatins von Russia, der einen Einmarsch in die Moldau verhindert.[46] Der zweite Einfall im Jahre 1561, durchgeführt mit einem Heer, das durch neuen Zuzug ausländischer Kriegsleute und durch Überläufer aus dem Lager Alexanders verstärkt ist, hat einen überraschenden Erfolg. Alexander muß nach einer Schlacht bei Verbia, in der seine Janitscha-

---

[42] Alb. Laski schreibt am 2. April an König Maximilian: Despota iuravit se velle Evangelium per totam Valaquiam doceri facere et omnes exules propter sinceram religionem, cuiuscunque tandem racionis sint, in tutelam suam accipere illisque de commoda et honesta sustentatione prospicere; vgl. *Hurmuzaki*, Documente II, 1, Nr. 350, S. 375.

[43] Daß er zunächst sehr vorsichtig und zurückhaltend war, bestätigt vita Gratiani, S. 166, aber auch seine eigenen Briefe vgl. *Legrand*, Deux vies, S. 246 ff.

[44] S. unten, S. 21 f.

[45] Über Andreas Lasci vgl. vita Gratiani, S. 166 ff.; vita Sommeri, S. 20—21.

[46] vita Sommeri, S. 21.

ren völlig aufgerieben werden, fliehen, um das nackte Leben zu retten.[47]

Nun sieht der Heraklide die Stunde seines Lebens gekommen. Sofort nach Beseitigung des Gegners beginnt er mit dem Eifer eines Idealisten, seine Pläne zur kulturellen und religiösen Erneuerung des Landes zu verwirklichen. Dem Humanisten und Anhänger der Reformation erscheint als wichtigste und dringlichste Aufgabe die Lösung der Bildungs- und Religionsfrage. Die wenigen Quellen über seine Regierungstätigkeit lassen die Hauptlinien seiner Kultur- und Religionspolitik noch deutlich erkennen.

Seinen Krieg gegen Alexander hatte er als Kreuzzug geführt. So empfand er auch seinen Sieg als die göttliche Bestätigung seiner Berufung[48] zu einem Reformationswerk, das nichts Geringeres zum Gegenstand hatte, als in der Moldau ein Bollwerk eines evangelischen Staates aufzurichten, von dem aus die türkische Herrschaft erfolgreich zurückgedrängt werden sollte. Als Förderer der christlichen Sache findet er jetzt auch bei Maximilian, ja sogar bei Ferdinand selber öffentliche Anerkennung,[49] die ihm von beiden schriftlich ausgesprochen wird. Das Bewußtsein seines Gottesgnadentums findet in vielen seiner Briefe Ausdruck.[50] Allerdings war die außenpolitische Lage so, daß er zunächst einmal eine Verständigung mit der Hohen Pforte suchen mußte, um seine Herrschaft vorläufig zu sichern und auszubauen. So hat er sich dem Sultan unterstellt und von ihm nach Zahlung einer Tributsumme den Sandschak als Zeichen seiner türkischen Vasallenschaft entgegengenommen.[51] Um

---

[47] Vgl. auch die in Anm. 1 erwähnten Darstellungen bei *Kaindl* und bei *N. Jorga.*

[48] Er hat auf seine göttliche Berufung größten Wert gelegt. S. Anm. 19. In der Mitteilung von seinem Regierungsantritt an seine polnischen Freunde schreibt der Heraklide: „duximus nostras vires ad augendum nomen Christi domini eiusque ecclesiae"; vgl. *Jorga*, Nouv. mat., S. 46.

[49] Vgl. die bei *Legrand*, S. 237 ff., abgedruckten Dokumente, vor allem die Briefe Maximilians an Despota vom 2., 3. und 6. Februar aus Prag, denen auch eine ausführliche ‚instructio' desselben Datums an Despota beigefügt wurde, ebenso den Brief Kaiser Ferdinands an den Despoten aus Prag vom 18. Mai 1562, sowie den Bericht des Sigismund Gelous Torday an Maximilian über die Unternehmungen des Despoten in der Moldau, S. 240 ff.

[50] „Deo duce cum auxilio potentissimi imperatoris romanorum occupavi regnum Moldaviae et illum Alexandrum profligavi", *Legrand*, S. 237. Ähnlich spricht er auch in seinem Brief an den Patriarchen von einer göttlichen Führung. Maximilian spricht seinerseits in dem Antwortschreiben an den Despoten vom 2. Februar 1562 aus Prag von dem Sieg Despotas, quam vobis deus optimus maximus concessit. Vgl. auch Despota in einem Brief vom 12. Dezember 1561: Cum arbiter omnium regnorium, Deus post multas pugnas et praelia sceptra regni nostro Moldaviae nobis concedere dignatus est... In einem anderen Brief sagt er von sich: Princeps christianus, Dei gratia atque auxilio terrae Moldaviae dominus (*Jorga*, Nouv. mat., S. 58).

[51] *Legrand*, S. 239, aus einem Brief aus Konstantinopel vom 15. Jan. 1562: se degna il gran Turcho di mandarli la sua bandiera et investitura di quel paese.

so mehr versucht er im Lande selbst seine Gedanken und Pläne durchzusetzen.

Dies kommt wohl am stärksten in der Tatsache zum Ausdruck, daß er versucht hat, eine große Anzahl von ausländischen Gelehrten und Humanisten in sein Land zu ziehen, und zwar hauptsächlich Anhänger und Führer der Reformation. So hat er aus Polen einige Reformierte, Filipowski und Lasocki, zu sich nach Suczawa berufen,[52] ebenso den Mathematiker Joachim Rhaeticus aus Krakau,[53] einen in der Lieblingswissenschaft des Herakliden führenden Gelehrten. Aus Griechenland berief er seinen alten Lehrer, den Arzt und Gelehrten Hermodoros Lestarchos, zu sich;[54] ein anderer griechischer Landsmann, der von ihm aufgefordert wurde, die Moldau zu reformieren, ist Franciscus Lismanino,[55] ein Corfiote, der als reformierter Kirchenführer von größtem Einfluß auf die Entwicklung der Reformation in Polen war und der zu dem antitrinitarischen Flügel der polnischen Evangelischen gehörte. Auch seine deutschen evangelischen Freunde hat er nicht vergessen. So hat er seinen alten Bekannten, den Wittenberger Medizinprofessor und Schwiegersohn Melanchthons, Caspar Peucer, nach der Moldau berufen;[56] auch Justus Jonas, von Wolrad von Mansfeld an den Despoten gewiesen, hatte die Absicht, ihn aufzusuchen und ließ sich dem Herakliden, von Königsberg aus, durch Herzog Albrecht dem Basileus der Moldau empfehlen.[57] Auch mit den Gelehrten Siebenbürgens werden die bereits früher geknüpften Beziehungen wieder aufgenommen.[58] Schließlich wird von ihm ein polnischer Reformierter, Johannes Lusinius, zum Bischof der Moldau eingesetzt

---

[52] Vgl. *Jorga*, Nouv. mat., S. 44 u. 56. Vgl. auch *Hurmuzaki*, Documente III, 1, S. 122, wo es in einem Schreiben des Lemberger Erzbischofs Solikowski an den Kardinal Montealto vom 6. April 1589 heißt: Heraclides ... pulsis catholicis sacerdotibus lutheranos ministros introduxerat.

[53] vita Sommeri, S. 35: Joachimum item Rhaeticum in mathematicis disciplinis virum celeberrimum viatico misso Cracovia excitare conabatur.

[54] Vgl. oben, S. 12 f.

[55] vita Gratiani, S. 179: Commovit vero vehementer, quod Despota Lismaninum nescio quem, doctrinae a Joannes Calvino inventae magistrum et alios eiusdem sectae homines in dicendo exercitatos e Polonia acciverat, per quos his de rebus popolus erudiretur. Vgl. auch *Jorga*, Nouv. mat., S. 66 f., wo ein Brief Enoch Baumgartners aus Kowno vom 6. Juli 1563 abgedruckt ist, der Lismanino in Kowno angetroffen hatte. Über Lismaninos Reise s. *Petri*, a. O., S. 135.

[56] Vgl. vita Sommeri, S. 35: Casparum Peucerum, Melanchthonis generum, humanissime scriptis literis Witeberga evocabat. Vgl. auch *Legrand*, S. 134.

[57] Vgl. *Jorga*, Nouv. mat., S. 62.

[58] Schon während der Zeit seines Exils hatte er sich auch mit Leonhardt Stöckel, Rektor der Schule in Barthfeld und Verfasser einer lutherischen Bekenntnisschrift, angefreundet, vgl. *Seivert*, Nachrichten, S. 409; *Petri*, a. O., S. 127.

und mit der Durchführung des Reformationswerkes betraut.[59] Neue Bildungsstätten werden geschaffen: so erhält die Stadt Kottnar eine Bibliothek und eine Schule, auf der die Söhne des Landadels erzogen werden sollen.[60] All diese Ansätze — die um so bemerkenswerter sind, als die Herrschaft des Herakliden nur knapp zwei Jahre dauerte! — zeigen den ernsthaften Plan und den festen Willen, auf der Grundlage der Reformation und der humanistischen Bildung das geistige Leben der Woiwodschaft neu zu ordnen und mit der türkischen Wirtschaft im Lande gründlich aufzuräumen.

Dieses Reformationswerk in der Moldau entging nicht dem Manne, der in diesen Jahren das Werk einer Verbreitung der Reformation in den slavischen Ländern Südosteuropas mit dem größten Eifer betrieb, Hans Ungnad, Freiherrn von Sonnegk, der in Urach mit Hilfe des Primus Trubar und anderer slowenischer und kroatischer Protestanten eine Druckerei für evangelische Schriften in slowenischer und kroatischer Sprache ins Leben gerufen hatte. Ungnad erblickte in der vom Herakliden für die Reformation erschlossenen Moldau sogleich ein Absatzgebiet für seine cyrillischen Drucke und wandte sich deshalb im Juli 1562 zunächst schriftlich an den Herakliden. Im Herbst desselben Jahres schickte er Wolfgang Schreiber aus Fünfkirchen als seinen besonderen Unterhändler an den Hof des Despoten. Schreiber berichtet von seinem Auftrag folgendermaßen:

„Der Ungnaden brieff an deßpott geht aus, umb das endt Juli, hats selbs vnderschrieben. Vnd der gantz Inhalt ist nichts anders Allein, wie daß er die welt verlassen hat, vnd Allein Gott dient, vnnd daz Evangelium In die welt auszubraitten, sich bemuet Derhalben hat er in diesem schreiben, den despott gepetten, vnd Christlich verwandt (dieweil Er auch für Ainen Christlichen Fursten wird beruembt), Vnd Ime, Gott der Herr, vnder sein landt hatt geholffen, das er Auch wolle, daz Wortt Gottes, In seinem landt predigen, vnd das Evangelium in die Walachische sprach lassen drucken. welle Ers In Teutschem landt lassen druckhen, so welle Er Herr Vngnad, der er sonst In Andere sprachen Als Windich mit lateinischen Puchstaben, Crobatisch, vnd Sirfisch, mit Iren Aigenen Puchstaben vnd Caraktern hat druckhen lassen. dauon Er Ime dan von jeder sprach, Exemplaria hatt zu Ainen Mußter vnd gezeugnuß seines werckhs vnd bemueung bey mir geschickht Ime dar Innen mit Allem vleiß diennen. Er solle Allain gelerte personen zu Ime schickhen, die khunten die sprachen In das Walachisch Transferieren. Wolte Aber Er Despott, Ain Aigne Druckkerey In sein landt haben, Sol Er Ainen diener mit gelt zu ime herrn Ungnaden schickhen so wölle Er solche Druckherey Aufs Pest bekhommen, Vnd hinein den Despot

[59] Über Lusinius (Lusinski) vgl. vita Sommeri, S. 28, 32, 36, 43, 47. Sommer hat ihm die 4. Elegie seiner Dichtung de clade Moldavica gewidmet, ebenso die 11. (*Legrand*, S. 83 und 106). Die 12. Elegie ist auf seinen Tod gedichtet: de morte Johannis Lusinii episcopi.

[60] Vgl. die 10. Elegie in Sommers de clade Moldavica, mit dem Titel: Ad principem Despotam de bibliotheca et schola instituta, ebenso vita Sommeri, S. 35. Vgl. auch *R. Honigberger*, Cotnar und die ref. Beweg. in der Moldau, Mitt. z. Gesch. d. Deutschtums in Rumänien, Jg. 7, 1917, Heft 5/6, S. 124 ff.

schickhen, daß Ist die gantz supstantz seines Vngnadens schreibens vnd schreibt Ime, Anders von nichten wegen; Ich waiß dann ich den brief gelesen."

Ungnad ließ also dem Despoten durch Wolfgang Schreiber seine bisher erschienenen slavischen Drucke überreichen und erbot sich ihm, eine Druckerei für Übersetzungen reformatorischer Schriften in die walachische Sprache einzurichten. Wolfgang Schreiber selbst, der mit einem Empfehlungsbrief des Königs Maximilian und einem in Prag Ende September 1562 ausgestellten Paß versehen war, traf am letzten Dezembertage 1562 am Hofe des Despoten ein. Allein Schreiber beschränkte sich nicht auf den Auftrag seines Herrn, die Drucke in walachischer Sprache betreffend, sondern ließ sich von der Umgebung des Despoten gewinnen, diesem bestimmte Vorschläge über eine Heirat mit einer „furstin aus Teutschen landt" und über eine Unterstellung unter die Herrschaft des Kaisers zu unterbreiten. Er zog sich dadurch den Unwillen des Despoten zu. Da dieser seinem eigentlichen Herrn, dem Sultan in Konstantinopel, ein Zeugnis seiner Untertanentreue zukommen lassen wollte, lieferte er den unglücklichen Schreiber, der sich zum Unterhändler eines dynastischen Anschlusses an den Westen aufgeworfen hatte, nach Konstantinopel aus, wo er mehrere Jahre bis 1565 als Gefangener zurückgehalten wurde. So ist diese aussichtsreiche Verbindung des Herakliden mit der Ungnadschen Druckerei gescheitert.[61]

Das geistig verwilderte Land hat den raschen und unvermittelten Anschluß an die westliche Bildung und an die Reformation nicht ertragen. Die Religion des Landes war die östlich-orthodoxe.[62] Der eingesessene Adel wie die Landbevölkerung waren gerade in Religions- und Kultusdingen außerordentlich zäh mit dem Althergebrachten verhaftet und empfanden alle Neuerungen in der Religion, mochten sie berechtigt sein oder nicht, als frevelhaften Verstoß gegen das Heiligste. Auf die plötzliche Einführung dieser Neuerungen hat daher das Land zuerst mit sprödem Widerwillen und passivem Widerstand, bald aber mit offener Abneigung, mit Haß und schließlich mit gewaltsamer Empörung geantwortet. Die Nachrichten über die Regierungstätigkeit des Despoten bestätigen einstimmig, daß seine Herrschaft an der Religionsfrage gescheitert ist.

---

[61] Auf diese Verbindung mit Ungnad hat *Petri* S. 137—139 hingewiesen, wo auch der ausführliche Bericht Schreibers abgedruckt ist. P. spricht die Vermutung aus, bei dem Zustandekommen dieser Verbindung habe *Vergerio* die Hand im Spiele gehabt.

[62] Über die Landesreligion vgl. vita Sommeri, S. 33: ... religionis, quam graecam hodie observant Valachi; vita di Graziani, S. 7: quella loro religione et cerimonie greche, de le quali esse sono osservantissimi; vita Gratiani, S. 171: Christianae fidei ritus a Graecis acceperunt ita studiosissime colunt. S. 179 nennt sie Gratiani homines suorum sacrorum retinentissimos. Maiorum enim institutis fideique insistentes religiose magis quam docte deum colere didicerant.

Obwohl der Heraklide auf Grund seiner evangelischen Gesinnung gerade an den Kult- und Frömmigkeitsäußerungen der orthodoxen Kirche den größten Anstoß nahm, hat er zunächst versucht, den religiösen Anschauungen und Gebräuchen der Landesbevölkerung nicht allzu schroff entgegenzutreten, ja sich ihnen zunächst sogar anzupassen.[63] So hat er auch zum Teil an öffentlichen Kultveranstaltungen, wie Gottesdiensten, Prozessionen und Weihe-Handlungen teilgenommen, sehr zum Mißfallen seiner evangelischen Gefährten. Daher hält es z. B. Johannes Sommer für notwendig, den Bischof Lusinius in einer besonderen Elegie, seiner Dichtung: De clade Moldavica, nachdrücklich aufzufordern, er solle bei seinem Herrn solche Irrungen nicht dulden.

„Quid, precor, esse putem, quod barbara iura professus
Despota, sub foedum sustinet ire iugum,
Exemploque suo ritus confirmat ineptos? ...
Istius ah pompae cur non pars esse recusat?
Cur victor Princeps numina victa colit?
Tantum nonne scelus dominum vitare iubebis?
Hoc ego credideram muneris esse tui.
Forsitan expectas dum mollia tempora fandi
Et locus et praestet turba remota tibi:
Non ita fecerunt pietas quos sancta negavit
Dudum mortales inter habere locum.“[64]

Die folgenden Verse stellen die reformatorische Tätigkeit des Lusinius, die jeden Rückfall in den alten Aberglauben verhindern soll, in eine Reihe mit dem Kampf des Propheten Elias gegen die Baalspriester und sprechen den Gedanken aus, daß jedes, auch nur scheinbare Eingehen auf den falschen Gottesdienst Unheil bringt:

„Sic trahis in clades imitatio stulta, nec ullo
Delictum pingi saepe colore potest.
At tu, seu domini causas habet error honestas,
Sive superstitio pectora victa premit,
Effice consilio quo polles, docte Johannes,
Ut verum magno praedicet ore deum;
Sic erit, ut vestris plaudat victoria coeptis,
Felix offenso numine nemo fuit.“[65]

Die eigenen evangelischen Anhänger treiben also den Herrscher dazu, nicht auf die alteingesessene Religion länger Rücksicht zu nehmen, sondern die Reformation sofort und gänzlich durchzuführen.

Dies ist auch geschehen. Zunächst richtet sich natürlich die Reformation gegen den orthodoxen Kultus mit seinen zahlreichen Zeremonien, Prozessionen, Sakramentalien, und vor allem gegen

---

[63] vita Sommeri, S. 33: Etsi etiam ritus quosdam imitaretur eorumque pertinaci superstitioni multum sane largiretur, suspecta tamen cumprimis erat extraneorum hominum familiaritas.

[64] 4. Elegie, *Legrand*, S. 83 ff.

[65] Daselbst, S. 84.

seinen Heiligenkult und seine Bilderverehrung, also gerade gegen die Äußerungen der Frömmigkeit, die am stärksten in die Sitte und das Brauchtum des Volkes eingegangen waren.[66] Der Herrscher besucht immer seltener den orthodoxen Gottesdienst[67] und gibt immer unverhohlener seinem Mißfallen an der „veralteten" Kirche Ausdruck. Den Landesadel versucht er selber durch Predigten, Disputationen und Gespräche zu bekehren. Er entwickelt vor den Fürsten und Bojaren seine reformatorische Lehre: Der wahre Gottesdienst bestehe nicht in äußerlichen Zeremonien und in leerem Wortgottesdienst, sondern in einem frommen Herzen und Sinn; alles übrige sei Menschenwerk. Der alte landesübliche Kultus wird in der Verkündigung des Herakliden als ‚inanis ceremonia', als ‚superstitio' dargestellt. Weiter wirft er den Landesfürsten spottend ihre bigotte Leichtgläubigkeit vor, die eines Mannes unwürdig sei, und tadelt ihre Bereitwilligkeit, nur aus Rücksicht auf die „veraltete Meinung des Volkes" einem „Altweiber-Aberglauben" anzuhängen. Die wahre Religion, die wahre Form der Gottesverehrung, belehrt er sie, sei bei ihnen in gänzlichen Verfall und in Vergessenheit geraten. Was sie treiben, sei Götzendienst; er erst bringe ihnen die wahre Religion. Vor allem beginnt der Despote gegen den Meßgottesdienst immer stärker vorzugehen. Die orthodoxe Auffassung des Mysteriums erscheint ihm als abscheuliche Verirrung und als Götzendienst.

Auch mit den Geistlichen des Landes scheint er sich in regelrechten Diskussionen über ihren Glauben unterhalten zu haben. Er versucht ihnen zu zeigen, daß ihre Lehren von Gott falsch seien, er disputiert mit ihnen über die göttlichen Gebote, wobei er seine eigenen Lehren durch Worte der heiligen Schrift zu begründen weiß. Schließlich erklärt er ihnen, er werde nicht ruhen, bis er ihre ‚vana sacra ritusque' abgeschafft und den in ihren Herzen eingefressenen Irrtum ausgemerzt habe.[68]

---

[66] Charakteristisch ist, daß auch Sommer die einheimische Religion einfach als ‚superstitio' bezeichnet.

[67] vita di Graziani, S. 7: di raro andava in chiesa, et, se ci andava, non si fermava a li divini officii, la qual cosa era in tutto il Regno biasimata.

[68] Gratiani hat eine Reihe solcher reformatorischer Reden Despotas überliefert, so z. B. S. 178: Despota ... primo perraro adire templa, abstinere eorum sacrificiis, mox etiam irridere et per iocum objectare principibus indignam viris credulitatem, qui tantum tribuerent inveteratae vulgi opinioni, ut se paterentur anilibus superstitionibus obligari. Pia mente sensuque non inani ceremonia et verborum praestigiis rite coli placarique deum: cetera ex hominibus commenti esse. Ad hoc saepe in sacerdotes iocans dicta cum aculeis contumeliarum iacere, monachos aversari maxime, perinde ac si eorum aspectu laederetur. Post liberius sacrum (quod missam appellamus) detestari et acerbe insectari maledictis: opiniones de deo falsas esse arguere, disserere ipse de divinibus praeceptionibus, suam sententiam confirmare sacrorum librorum auctoritate: denique non obscurre ferre daturum se operam esse, ut vana abrogarentur sacra ritusque et infixus eorum mentibus error evelleretur.

Schließlich ging der Despote dazu über, an Stelle der orthodoxen Liturgie eine neue, evangelische Gottesdienstordnung bei sich einzuführen. Seine Versammlungen wurden zunächst nur von seinen evangelischen Freunden besucht, doch versucht er auch die einheimischen Adeligen zu ihrem Besuch zu bewegen, und es kommt soweit, daß viele glauben, sich den Zorn des Herrschers zuzuziehen, wenn sie diesen Gottesdiensten fernblieben.[69]

So verschlechtert sich zusehens das Verhältnis zu der orthodoxen Geistlichkeit, die sich zugleich in ihrem Glauben, ihrer Macht und ihrem Besitz bedroht fühlt. Die Feindseligkeit wächst in dem Maß, als der Fürst mit der Durchführung seines Reformprogramms ernst macht. Wiederum ist es Gratiani, der, voll Haß gegen den Ketzer Heraklides, eine Reihe von Äußerungen und Maßnahmen des Despoten gegen die orthodoxe Geistlichkeit berichtet: er habe die Geistlichkeit verachtet, verlacht, verspottet und beschimpft. Seine Beschuldigungen waren vielleicht nicht ganz grundlos: sie seien dumm, feige, faul und hätten alle Laster.[70]

So kommt es, daß er den Orthodoxen bald als „Haeretiker", als „Verächter und Feind der Religion" erscheint, der es „mit der Religion nicht ernst nehme". Seine eigene Form christlicher Verkündigung kommt auf Grund seiner Beziehungen zu den polnischen Antitrinitariern als „Wilnaer Gottlosigkeit" in Verruf. Seine Zuneigung zu den Sozinianern hat schließlich dazu geführt, daß er gar als Atheist verschrien wurde, dem „nichts heilig ist" und der willkürlich alte religiöse Gebräuche und Sitten abschaffe und neue einführe.[71]

Diese wachsende Unbeliebtheit wurde durch vier Maßnahmen noch bedeutend gesteigert.

Die erste bestand in der Berufung Lismaninos. Dieser war in der Moldau von Polen her als Führer der Antitrinitarier bekannt.

[69] vita Gratiani, S. 179: At Despota privata sacra facere domi, ad ea primos quosque amicorum invitare, recusantibus adesse irasci, aggredi interdum et commonere singulos, ut tandem se respicerent, et animos a vanitate ad solidam religionem revocarent.

[70] Über sein Verhältnis zu den orthodoxen Priestern vgl. vita Gratiani, S. 178: hoc saepe in sacerdotes iocans dicta cum aculeis contumeliarum iacere. S. 180: in his paratos aculeos et maledicta in sacerdotes contorquens inscitiam, ignaviam, mores, totam denique vitam eorum criminibus exagitare, per illorum maxime turpitudinem sacris religionique odium struens. S. 178: sacerdotes irrisionibus contumeliisque vexant. S. 18: sacerdotes omnibus iniuriis expositi.

[71] Vgl. vita Sommeri, S. 33: non usque adeo seria Despotae veneratio. Daselbst: non scholam ab ipso recens institui coepisse, ubi in religionis patriae perniciem doceantur peregrinae literae. Vita Gratiani, S. 177: animum infectum ante Vilnensi impietate. Vita di Gratiano, S. 7: di più si scoperse nemico di quella loro religione et ceremonie greche... Subito fecero giuditio ch'esso Dispota fosse heretico et giudeo (giudeo, weil er die Dreieinigkeit und die Gottheit Christi leugne!). Vita Sommeri, S. 33: in angulis mussitaverunt sacrilegum eum esse et hostem religionis.

Die einfachen Gläubigen, welche die theologischen Sonderlehren und Unterscheidungen nicht verstanden, begriffen von der antitrinitarischen Lehre wenigstens so viel, daß sie zugleich mit der göttlichen Dreieinigkeit die wesenhafte Gottheit Christi leugnete und die kultische Anbetung Christi ablehnte. Diese Lehre und Frömmigkeitshaltung empfand jeder Orthodoxe mehr oder minder deutlich als den stärksten Gegensatz und Widerspruch zu seiner eigenen überkommenen Frömmigkeit und Liturgie, die in der Verehrung und Anbetung des im Mysterium sich vergegenwärtigenden Gottessohnes bestand. So war in der Anschauung des Volkes von vornherein jeder Antitrinitarier ein Atheist, der das Kernstück des christlichen Glaubens, die wahre Gottheit Christi, leugnete, ein Ungläubiger, der ihnen verhaßter war als jeder Türke. Von Lismanino, der aus Polen mit einer Schar von Glaubensgenossen zu ihnen kommen sollte, „um das Volk in seiner Lehre zu erziehen", erwarteten sie das Schlimmste. Gratiani hat den Ruf, der ihm vorausging, sehr anschaulich beschrieben: „Horum (d. h. Lismanino und seine Anhänger) ut est quisque maxime confidens, ita acerrimus invehi solet in Missam, et commissum illud et inexpiabile sacrum appellare. Divinum illum panem quo verissimum ac sacrosanctum Jesu Christi corpus majoribus mysteriis quam quae capere intelligentia nostra possit continetur, pro ridiculo habere, simulacra dei divorumque passim deiicere, confringere, incendere, omnes divinorum officiorum ceremonias respuere, et suam cum sacrarum litterarum testimoniis sententiam convenire, arroganter affirmare."[72] So befürchtete man also gerade von dem Antitrinitarier die völlige Ausrottung des Kultus, der Liturgie, des Bilderdienstes und der Heiligenverehrung der orthodoxen Kirche.

Die zweite Maßnahme ging von dem neueingesetzten Bischof Johannes Lusinius aus. Dieser bemühte sich offenbar zunächst um die sittliche Reform des verwilderten Landes. Bei aller Anhänglichkeit an die orthodoxe Kirche war die im Lande vorherrschende Auffassung von der Ehe nicht die christliche. Dies zeigte sich vor allem in der zur allgemein anerkannten Tradition gewordenen Handhabung der Eheschließung: Es bestand der vielfach übliche Brauch, daß die Frau dem Manne, der ihr aus irgend einem Grunde nicht mehr paßte, einseitig die Ehe aufkündigen konnte, ohne sich einer anderen Formalität unterziehen zu müssen als der Entrichtung einer festgesetzten Geldsumme an den Mann.[73] Diese

[72] vita Gratiani, S. 179.

[73] vita Sommeri berichtet von dem Scheidungsrecht der Frau: S. 31: ita enim apud illos inoleverat mos, quem pro lege hodie quoque habent, ut convitio affectu uxor, aut, si atrox sit, iniuria leviter pulsata, liberam habet potestatem ad aliud matrimonium transeundi, si tertiam aurei nummi partem, quo se

Sitte hatte in manchen Fällen zur Vielmännerei oder Vielweiberei geführt, da viele im Affekt vollzogenen Ehescheidungen später trotz der inzwischen neu eingegangenen anderweitigen Eheverpflichtungen mit einer nachträglichen Versöhnung der ehemaligen Gatten endeten und die geschiedenen Frauen teilweise mit ihren früheren Ehemännern wieder zusammen lebten. Der Bischof Johannes Lusinius hat nun auf Grund einiger Präzedenzfälle, in denen die polygamistischen Konsequenzen dieser Ehescheidungspraxis besonders auffällig wurden, gerade dieser Sitte entgegenzuwirken und eine strengere Eheauffassung und Ehedisziplin durchzusetzen versucht — wohl der deutlichste Beweis für die Tatsache, daß es dem Herakliden und seinen Beauftragten mit der Einführung der Reformation und der sittlichen Hebung des Landes ernst war.

Johannes Sommer hat in seiner zwölften Elegie: „De morte Johannis Lusinii episcopi" gerade diese Tätigkeit des Bischofs besonders gepriesen.

Impia barbaricos servat Moldavia ritus,
Hasque tori leges natio foeda colit:
Si qua viro iustam commoto suscitat iram
Rixa, nec ultrices continet ille manus
Nupta fremens animis spoliata protinus aure,
Ponderis exigui vile nomisma rapit,
Coniugis inque sinum jaciens furiosa relinquit
Atque abit a moesto libera facta viro
At non Lusinius, cum disceret ista, tacebat
Praecipiens sancte foedera tanta coli,
Nec voluit levibus solvi connubia causis
obstrictam redimi nec tulit aere fidem.
Noluit uxori plures simul esse maritos,
Aut nuptas uni quattuor esse viro.
Offendit rabidos haec disciplina Valachos,
Resque truci causam praebuit ista neci.[74]

Gerade durch diese Maßnahme aber vergrößerte sich seine Unbeliebtheit bei den Moldavanen, die liebe und bequeme Bräuche dahinschwinden sahen, und als Lusinius 1562 unvermutet starb, vermutete man auf evangelischer Seite, wie ja auch das Gedicht Sommers zum Ausdruck bringt, eine Vergiftung durch seine Gegner.

exire a potestate ipsius tectetur, persolvere marito possit. Gratiani berichtet dagegen S. 171 vom Scheidungsrecht des Mannes: matrimonia viri vel minimis de causis saepe solvunt, remisso uxori nuncio pensisque fisco duodecim denariis. Die von Sommer beschriebene Praxis ist wohl die vorherrschende gewesen. Vgl. auch seine Elegie an Lusinius, Anm. 41.

[74] vita Sommeri, S. 43, spricht von einem Giftmord: decessit Lusinius non absque veneni suspicione, pestilenti initio febre correptus, quam mox deliratio ex vehementi aestu secuta erat. Eum ad oppidum Ias (= Jassy) relatum in templo ibidem uxor sepeliit.

Bezeichnenderweise haben sich auch die Gegner des Herakliden nach dessen Sturz im Jahr 1563 an der Witwe des Lusinius in besonders grausamer Weise gerächt.[75]

Aufs tiefste getroffen hat aber der Heraklide die orthodoxe Bevölkerung und ihre Führer, als er anfing, die Schätze der Klöster für Staatszwecke anzutasten.[76] Die Staatskasse war leer, als er seine Herrschaft in der Moldau antrat. Alexander hatte den ganzen Staatsschatz, den er als sein Privateigentum betrachtete, in Sicherheit bringen lassen, bevor er in die Entscheidungsschlacht gegen den Herakliden gezogen war. Nach seiner Niederlage hatten die Türken den Schatz Alexanders sich gerne angeeignet. Um seine Truppen besolden zu können, ging der Heraklide dazu über, silberne und goldene Gefäße und Geräte aus den reichen Klöstern einschmelzen zu lassen. Dabei mag er auch Kruzifixe, Heiligenbilder in kostbaren Fassungen, Reliquiare und andere Kultgegenstände nicht geschont haben, um so mehr, als er in ihnen verabscheuungswürdige Götzenbilder erblickte. Auch war ihm das einheimische Mönchstum besonders verhaßt. Gratiani berichtet, er habe schon den Anblick eines Mönchs als Beleidigung empfunden.[77]

Derselbe Gratiani erzählt auch in den Tönen höchster Entrüstung von einem besonderen Fall: der Heraklide hatte einem Klosterschatz einige schwere silberne Kreuze weggenommen, die mit Gold und kostbaren Edelsteinen geschmückt waren und ebenso wegen ihres Alters wie wegen der in ihnen geschlossenen Reliquien in höchster Verehrung standen. Aus ihnen ließ er Münzen mit seinem Bild prägen.[78] Dies wurde allgemein als Gotteslästerung empfunden und offenbar haben sich viele aus religiöser Furcht geweigert, die Münzen anzunehmen, die einem solchen Tempelraub entstammten.

In offenen Aufruhr schlug der geheime und unterdrückte Haß der eingesessenen Orthodoxen bei einem Ereignis um, das in der Tat den Untergang des Herakliden beschleunigen sollte: bei seiner

[75] vita Sommeri, S. 47: Lusinii episcopi vidua, mulier ex nobili Polonorum familia ... per equites quosdam omnibus fortunis exuta et sacerdoti oppidi asservanda, in vinculis tradita, tandem post aliquot hebdomadas barbara immanitate strangulata est.

[76] vita di Graziani, S. 7: Haveva ancora, sotto pretesto di visitare alcuni monasteri ricchissimi, da quelli levato assai quantita d'argento et di denari.

[77] vita Gratiani, S. 178: monachos aversari maxime, perinde ac si eorum aspectu laederetur.

[78] vita Gratiani, S. 181: Cruces erant aliquot argenteae satis magni ponderis, caelatae auro ac pretiosis lapillis destinctae, et sanctae non reliquiis magis quas inclusas continebant quam ipsa vetustate habitae. Eas Despota e sacrariis ereptas conflari et in monetam cudi, imagine sua insculpta nummis iussit. Id vero ita indignum omnibus visum est, tantumque inde odii ac doloris exarsit, ut prorsus constet id factum Despotae exitium attulisse.

Vermählung mit der Tochter des polnischen Adeligen M a r t i n Z b o r o w s k i. Dieser, Kastellan von Krakau, war ein Führer der antitrinitarischen Kirche in Polen. Man sah es im Lande wohl überhaupt nicht gerne, daß der neue Herrscher sich eine Ausländerin zur Frau holte; aber daß nun auch noch mit dem Ketzer eine Ketzerin, mit dem Atheisten eine Atheistin, mit dem Christusleugner eine Christusleugnerin in die Herrschaft des orthodoxen Landes sich teilen sollte, war ein Signal zur Erhebung, die mitten in die Vorbereitung der Hochzeitsfeierlichkeiten fiel, als Zborowski, der „Ketzer" und Prediger der „Wilnaer Gottlosigkeit" mit seiner Tochter bereits aus Krakau unterwegs war.[79] Gratiani gibt einen anschaulichen Bericht von den Gerüchten, die dieser Eheschließung vorausgingen.

„Quae coniunctio cum externo et incertae religionis homine Valachis, sua sponte et indignatione polluti a Despota patriae ritus incitatis, stimulos admovit. ... Nec integrum posthac amplius fore deum accepto a maioribus ritu colere, quod Martinus, infestus eorum sacris, ad ea funditus evertenda adveniret. Hic fuit M a r t i n u s nobilis idem et magnis divitiis praeditus vir, ... erat ei aeltum ac minime quietum ingenium; itaque ad hasce novas excogitatasque opiniones adhaeserat, peropportunas iis qui novae religionis specie, novas sibi opes moliuntur. Ad eum igitur illa animi ferocia ... totius illius nationis novas res novitate religionis quaerentium, quae se late in Polonia diffudit, principatus quidam delatus est.[80]

Die Geistlichen und Mönche waren es daher zuerst, die die verletzten nationalen und religiösen Leidenschaften aufstachelten. „Die Priester, allen Arten von Unrecht ausgesetzt, ließen ihre heilige Sache nicht im Stich, sondern ermahnten die Adeligen und forderten sie auf, den Glauben an die von ihren Vorfahren überkommenen Religion zu schützen." Plötzlich erschien allen die Herrschaft des von dem Despoten vertriebenen „Tyrannen" A l e x a n d e r L a p u c h n e a n u im verklärtesten Lichte, und die Vergleiche, die man zwischen dem alten und dem neuen Herrn anstellte, fielen sehr zuungunsten des Herakliden aus.

„Qui cum pietatem religionemque omnem exuisset, Christumque ipsum deum colere desiisset, potentibus quibusdam externis hominibus gratificans, novas religiones cultusque pro sua libidine induceret, et prae quaestu nihil sanctum existimaret; jam qui se Alexandri tyrannidis ultorem glorietur, Alexandro ipso scelestiorem existere. Illius enim saevitiam hominum mulctis exsatiatam esse, huius impietatem coelestibus divis inexpiabile bellum intulisse, qui de templorum insignibus atque ornamentis summa majorum religione dedicatis, tanquam de hostium

---

[79] vita di Graziani, S. 7: ultimamente haveva concluso il matrimonio con la biglia del Castellano di Craccovia Sboroschi, il quale, sendo capo de li heretici di Polonia, subito fecero giuditio ch'esse Dispota fosse heretico et giudeo, et cosi si deliberarono di levarsi questo peso d'addosso.

[80] vita Gratiani, S. 185.

spoliis praedas agat; se quoque illo piaculo universos teneri; et, nisi sceleratae audaciae obviam eant, gravissimas ipsos poenas deo persoluturos. An suas iniurias saepe tyrannorum suppliciis ulti, tantum in deum scelus impunitum sinent?“[81]

So wird also der öffentliche Schmerz über die Verletzung der Religion — ‚publicus dolor violatae religionis‘ — zum eigentlichen Motiv der Empörung gegen den andersgläubigen Herrscher, und sein Tod erscheint allen notwendig als eine Art von Sühn-Opfer, welches das Land dem erzürnten Gott darbringen muß, um die Strafe für die von ihm ausgegangene Gotteslästerung und Tempelschändung zu sühnen.

Der eigentliche Führer des Aufstandes gegen den Despoten, Tomsa, der später vorübergehend der Nachfolger des Herakliden wurde, hat die Aufstandsbewegung im Lande durch den Hinweis auf die reformatorischen Maßnahmen des Fürsten entflammt. Die Rede, die Tomsa an seine Soldaten unmittelbar vor Ausbruch des Aufstandes gehalten hat, ist noch in Auszügen erhalten. Er spricht zunächst von dem gerechten Zorn Gottes, den die Walachen auf sich gelenkt hätten, und beginnt dann den Herakliden zu schmähen, durch dessen Verbrechen sie sich diesen Gotteszorn zugezogen hätten. Er nennt ihn einen ‚Tyrannen‘ und ‚Verächter Gottes und aller Religion‘, und beklagt das Schicksal des Volkes, das einen solchen Menschen als Herrscher bekommen habe: „Ausgeplündert sind im Lande die Tempel, die Kreuze geschändet, die übrigen Denkmale der Frömmigkeit der Vorfahren mußten gottloser Begierde weichen, alle heiligen und profanen Güter gelten als Beute, die väterlichen Zeremonien sind verachtet, ausländische und fluchwürdige Kult-Gebräuche sind eingeführt, die Priester sind lästerlich beschimpft und mit Schande aller Art verunziert, weil sie versucht haben, das, was sie als heiligen Schatz, als Kultus Christi unseres Gottes von den Vätern überkommen hatten, vor der Gottlosigkeit und der Habsucht des frevlerischen Tyrannen zu schützen. Und nicht genug damit: jetzt kommt auch noch seine Gemahlin an, die er sich aus einem feindlichen Volk erwählt hat!“[82]

So wird also der Aufstand ausgerufen als Krieg für die gerechte Sache und für die Religion der Väter, als Kreuzzug gegen die kreuzfeindliche, bilderstürmerische Reformation. Darauf weisen alle Äußerungen der Volkswut, von denen Gratiani berichtet. Die Aufständischen schwören, sie würden Tomsa, den ‚Rächer des Religionsfrevels‘, den ‚Retter der Religion und der öffentlichen Freiheit‘, nicht im Stich lassen. Sie stoßen Flüche und Verwünschungen gegen Des-

[81] Daselbst, S. 182.

[82] Daselbst, S. 206.

pota aus, „sie verfluchen sein Haupt als eines, das Gott und allen Göttlichen verhaßt ist und das den Rachegöttinnen geweiht ist".[83]

Die tragische Schlußszene der Regierung des Herakliden bestätigt diese religiöse Motivierung der gegen seine Herrschaft gerichteten Widerstände. Jakobus, von allen seinen Anhängern verlassen und verraten, reitet schließlich, mit allen Insignien seiner Königswürde geschmückt, dem Anführer des feindlichen Belagerungsheeres, Stephan, entgegen und bittet ihn, königlich mit ihm zu verfahren und ihm zu gestatten, daß er den Rest seines Lebens in einem Kloster verbringe. „Aber womit er am allermeisten gehofft hatte, die Gemüter seiner Gegner zu versöhnen, das entflammte sie alle gegen ihn. Bei der Erwähnung der Religion, des Punktes, in dem sie am schwersten bedrückt worden waren, kehrte der Haß zurück und entbrannte wie eine vorher unterdrückte Flamme aufs neue, so daß sich unter den von allen Seiten Zusammenlaufenden ein anhaltendes Geschrei und entrüstete Fragen erhoben, in welche Klöster er sich denn zurückziehen wolle, etwa in die, deren Allerheiligstes er ausgeplündert habe?" Stephan aber nennt ihn einen Hund und sticht ihn nieder.[84] Sein Leichnam wird von seinen aufgebrachten Soldaten geschändet. Die italienische Vita Gratianis bringt den charakteristischen Zusatz, Stephan habe ihm auf seine Bitte entgegengeschrien: „Wie willst Du ein Mönch sein, wo Du nicht einmal ein Christ bist!"[85]

So endet die Reformation der Moldau, deren erster Anreger Melanchthon ist, mit einem Menschenopfer, einem Opfer des Führers dieser Reformation selbst, mit dessen Tod das aufgebrachte orthodoxe Volk versucht, den Zorn des durch die Vernichtung des alten Kultes aufgebrachten Gottes von sich abzuwehren,[86] und mit der Ausrottung aller Spuren dieses ersten Anlaufes, die Reformation auf

---

[83] vita Gratiani, S. 189: conclamant omnes, collaudantque Tomsam et coeptum peragere iubent; se ultorem sacrilegiorum, se vindicem religionis et publicae libertatis non deserturos: et ut fit in repentinis vulgi motibus, certatim in Tomsam laudes, maledicta in Despotam coniiciunt, eius caput ut devotum diris, ut deo divisque omnibus invisum detestantur.

[84] vita Gratiani, S. 188.

[85] vita di Graziani, S. 17: Com voi tu esser prete, se non sei christiano?

[86] So wurde sein Tod von seinen Feinden aufgefaßt. vita Gratiani, S. 190: illius sanguine pollutam religionem expiandam fremunt. Zu den religiösen Motiven zur Beseitigung des Herakliden vgl. auch das abschließende Urteil Gratianis, vita S. 206: Verum ille coeptu minime christiano, simul abolita veteri religione, gratum se multis potentibus viris facturum simul nova inducta gloriam et auctoritatem constitutae ab se tanquam verae dei colendae rationis initurum apud imperitiam multitudinem arbitratus est ... Nam et violanda religione atque illa fanorum direptione in impietatis et avaritiae infamiam odiumque suorum acerbissimum incurrit ... meritas ille solvisse poenas videri, qui ambitione praeceps impiorum hominum sectas propagare, sacrosanctam dei religionem pervertere aggressus sit.

den Boden der orthodoxen Kirche zu verpflanzen. Die Religion des Sühne- und Erlösungsopfers, das Christus für die Menschen dargebracht hat, war stärker als die Religion der Bildung und der Vernunft, und das Volk der Religion des Opfers hat den Bringer der Religion der Vernunft, die das Sühne- und Erlösungsopfer leugnete, in einer fruchtbaren und brutalen Anwendung eines viel primitiveren Opfergedankens auf die Person des verhaßten Reformators selbst, als Sühnopfer für den durch ihn begangenen „Religionsfrevel" dargebracht — wohl der einzige Akt dieser Art, den die Reformationsgeschichte aufzuweisen hat.[87]

[87] Über die Schicksale der Reformation in der Moldau nach dem Tode des Despoten s. *Hans Petri*, Vorbemerkungen usw., S. 20 ff.

Die Kämpfe der Ukrainer Oberungarns um eine nationale Hierarchie im Theresianischen Zeitalter.

Nach vatikanischen Quellen.

Von

Eduard WINTER, Prag.

Die Karpaten waren den Ukrainern schon in sehr früher Zeit Heimat. Ihre undurchdringlichen Wälder boten stets Zuflucht und Sicherheit. Die Bergukrainer oder Huzulen bewahren Urüberlieferungen ihres Volkes selbst aus der vorchristlichen Zeit. Die Ukrainer wohnen südlich und nördlich des Gebirgszuges und bilden seit vielen Jahrhunderten Trennung und gleichzeitig Bindeglied zwischen Magyaren und Polen. Die oberungarischen Ukrainer gehören wie alle Ukrainer der Ostkirche an. Von einem ukrainischen Bischof in Oberungarn ist urkundlich wohl erst am Ende des 15. Jahrhunderts die Rede, aber nicht mit Unrecht verweisen die ukrainischen Historiker darauf, daß die kirchliche Organisation und die Urkunden durch den Mongoleneinfall vernichtet worden sind. Die ukrainischen Kirchenhistoriker führen den kirchlichen Stammbaum bis zu dem Gründer der slavischen Kirche Method zurück.

Jedenfalls stiftete der König von Böhmen und Ungarn Wladislaw IV. 1494 unter Mitwirkung des Patriarchen von Konstantinopel das Bistum Munkacz auf Grund des schon bestehenden Basilianerklosters St. Michael in Marmarosch.[1] Der Prior des Klosters wurde gleichzeitig Bischof für die Ukrainer in Oberungarn und das Bistum dem orthodoxen Metropoliten in Siebenbürgen unterstellt. Im 16. Jahrhundert kämpften ukrainische Orthodoxe zusammen mit deutschen Lutheranern und magyarischen Kalvinisten in Ungarn gegen die Habsburger um die Religionsfreiheit. Habsburg sah ja in der Rekatholisierung des Landes eine Grundlage seiner Herrschaft ähnlich wie in Böhmen. Das Bestreben des Herrscherhauses ging deswegen auch danach, die orthodoxen Ukrainer wenigstens für die Union mit Rom zu gewinnen. So schien einerseits die Eigenart des Ritus und die Nationalkirche geachtet, andererseits aber war die Zu-

---

[1] Die Literatur über das zur Behandlung stehende Thema ist gering. Es sei hingewiesen auf *I. Basilovitz* O. S. Bas. Brevis notitia fundationis Theodosi Koriathovits, 1.—3. T. Kaschau 1799, 4. T. 1804, und *H. Hodinka*, Die Geschichte der griechisch-kath. Diözese Munkacz, Ungvar 1911.

ordnung auf den Westen durch die Ausrichtung auf Rom erreicht. Im Dreißigjährigen Krieg gelang es den Habsburgern, den orthodoxen Bischof Basilios Tarasovicz von Munkacz 1634 für die Union mit Rom zu gewinnen. Er erhielt dafür ein Gnadengehalt von 200 Gulden jährlich. Im Jahre 1649 folgten ihm 63 Pfarrer und drei Archimandriten der Basilianer mit ihren Mönchen und beschworen auf der Burg von Ungvar die Union mit Rom unter den Bedingungen, daß der Ritus bleibe, die von ihnen gewählten Bischöfe vom apostolischen Stuhl bestätigt und sie aller Privilegien der lateinischen Geistlichen teilhaftig werden.

Wieder dauerte es zehn Jahre, ehe die unierte ukrainische Nationalkirche in Bischof Basilius Parthenius ein geistliches Oberhaupt erhielt. In den schweren Türkenstürmen der folgenden Jahrzehnte ging jedoch die Union wieder verloren. Die antihabsburgisch gesinnten Adeligen Oberungarns hielten offen oder im geheimen zu den Türken. Die Berghuzulen waren aber ihre treuesten Untertanen. Das ukrainische Volk erhielt damals von den Ungarn den Namen „fidelissima gens". Seit 1689, nach dem endgültigen Sieg der Habsburger über die Türken, konnte sich die unierte ukrainische Kirche wieder in Oberungarn durchsetzen. In diesem Jahr bestellte der Primas von Ungarn Kardinal Kolonitsch in dem Griechen Josef de Kamillis, Weihbischof von Sebaste, den Ukrainern Oberungarns ein geistliches Oberhaupt. Aber die Adelsaufstände, die sogenannten Kuruzzenkämpfe am Ausgang des 17. und Beginn des 18. Jahrhunderts brachten manchen Rückschlag für die unierte ukrainische Kirche. So wurde der unierte Bischof Josef Hodimarsky von Rom aus suspendiert, weil er in dem Kampf gegen die Kuruzzen mit einigen seiner Priester aktiv eingegriffen hatte.

Nachdem wieder geordnete Zustände in Oberungarn eintraten, wurde 1716 Gennadius Bizansky Bischof der unierten Ukrainer in Oberungarn, aber gleichzeitig dem römisch-katholischen Bischof in Erlau unterstellt. Die Bischöfe von Erlau hatten sich stets um die Erhaltung und Ausbreitung der Union im östlichen Oberungarn bemüht. Sie sahen in den Ukrainern ebenso ihre Schäflein wie in den römisch-katholischen Magyaren. Es bildete sich ein Zustand heraus, der auf die Dauer für die unierten Ukrainer nicht erträglich war: denn wie konnten sie, die der Ostkirche angehörten, einem lateinischen Bischof direkt unterstellt sein? Gegenüber den im benachbarten Siebenbürgen zahlreichen Orthodoxen, die ihre eigenen Bischöfe hatten, empfanden sie sich benachteiligt. Dazu kamen die nationalen Gegensätze, denn die römisch-katholischen Gläubigen waren hauptsächlich Magyaren, die an der Entnationalisierung der Ukrainer in ihrer Sorge um die Selbsterhaltung und Verbreiterung der verhältnismäßig schmalen Volksbasis interessiert waren. Bei dem

wachsenden Nationalbewußtsein auf beiden Seiten mußte es deswegen auf kirchlichem Gebiete in Oberungarn zu schweren Auseinandersetzungen kommen, wenn nicht christliche Großmut die Gegensätze überbrückte. Aber an dieser christlichen Großmut fehlte es.

Schon 1747/48 war es zu ernsten Unruhen gekommen, als der Bischof von Erlau nach Munkacz kam, um dort als Ordinarius die ukrainischen Geistlichen zu visitieren. Truppen mußten eingesetzt werden und zahlreiche widerspenstige ukrainische Geistliche wurden in Verhaft genommen. Aber auf die Dauer war so eine Diözese nicht zu verwalten. Zum offenen Bruch kam es unter dem Bischof Karl Graf Esterhazy von Erlau, der am 28. Mai 1763 in einem Hirtenbrief den ukrainischen Bischof von Munkacz einfach zu seinem Generalvikar für die unierte ukrainische Bevölkerung seiner Diözese machte und ihm bei dieser Gelegenheit die Pontifikalien gestattete sowie die Erlaubnis gab, die Priester zu weihen, aber nur für die Zeit von fünf Jahren. Somit wäre die völlige Abhängigkeit der ukrainischen Kirche in Oberungarn endgültig besiegelt gewesen. Gleichzeitig verkürzte der Bischof von Erlau die Einnahmen der ukrainischen Geistlichen zugunsten der lateinischen. Gerade auf diesem Gebiete mußte eine ungleiche Behandlung aufs schwerste verletzen, und so kam es zum Kampf, in den sich auf den Hilferuf der ukrainischen Geistlichkeit hin die Kaiserin Maria Theresia einmischte. Die Kaiserin stellte sich auf die Seite der ukrainisch Unierten, weil sie und ihre Ratgeber in Wien mit Recht fürchteten, daß die Kirchen- und Nationalpolitik der Magyaren die übrigen Völker in Ungarn dem Hause Habsburg entfremden könnte.

Die Seele der nationalen und kirchlichen Selbstbesinnung der oberungarischen Ukrainer wurde J o h a n n B r a d a c s, der dem Bischof Emanuel Olsavszky zur Seite stand. In seiner Eingabe an die Kaiserin aus dem Jahre 1766[2] weist Bradacs auf die dringende Notwendigkeit der Schaffung einer eigenen völlig unabhängigen Diözese vor allem mit dem Hinweis auf die große Zahl von Unierten, die in vielen Pfarreien in über zehn Komitaten in Oberungarn lebten. Die ukrainische Kirche existierte in 1254 Orten, von denen 804 rein ukrainisch seien. Es gäbe 839 Kirchen, 119 507 beichtfähige Personen mit 675 Pfarrern, und zwar allein in den zehn nordungarischen Komitaten. Dazu kämen noch in drei nordwestlichen Komitaten, Zips, Gömör und Tornay, 26 000 beichtfähige Personen in 19 rein ukrainischen und 471 gemischt nationalen Orten, die in 19 Kirchen von 14 Pfarrern betreut würden. Schon die Ausdehnung

[2] Kardinal *J. Garampi* sammelte als Nuntius in Warschau und Wien 1772—1784 Akten zur ukrainischen Kirchenfrage im allgemeinen und über die Gründung des Bistums Munkacz im besonderen. Vgl. die Eingabe in A r c h i v i o s e g r e t o V a t i c a n o, Nuntiatura di Vienna, Bd. 79, f. 9b—14b.

über 13 Komitate und die zahlreichen Gläubigen, ungefähr 150 000 beichtfähige Personen, machten ein selbständiges Bistum notwendig. Dazu käme die schlechtere Rechtslage der unierten Kirche gegenüber der orthodoxen. Jede Einschränkung der Selbständigkeit der unierten Kirche verringere ihr Ansehen und verursache den Abfall zur Orthodoxie. So seien vor kurzem 6000 unierte Rumänen in Siebenbürgen wieder orthodox geworden, weil der Versuch gemacht wurde, die Selbständigkeit der unierten rumänischen Kirche einzuschränken zugunsten der römisch-katholischen. Nur die unierte, nicht die lateinische Kirche sei imstande, die Orthodoxen zu gewinnen. Durch die Unterordnung der griechisch-katholischen Pfarreien in den Komitaten Zips, Gömör und Tornay unter den römisch-katholischen Erzbischof von Gran werde die Union aufs schwerste getroffen. „Verum exoticum" nennt die Denkschrift dieses Vorgehen.

Solche Gedanken mußten auf Maria Theresia Eindruck machen, ja sie ging auch gleich mit Feuereifer ans Werk und richtete am 30. April 1766 an Papst Klemens XIII. das Gesuch um kanonische Errichtung und Umschreibung des selbständigen griechisch-katholischen Bistums Munkacz. Sie betont in ihrem Schreiben, „daß diese Bitte allein aus ihrer großen Sorge um die heilige Kirche und um die Ausbreitung der heiligen Union hervorgehe".[3] Das Bistum habe die Unierten in den Landschaften Marmarosch und Munkacz, also das nordöstliche Oberungarn, zu umfassen. Die römisch-katholischen Gläubigen dieser Gegend sollen dem Bischof von Erlau weiter unterstellt bleiben. Auch finanziell erwachse dem Bischof kein Schaden, da die Kaiserin selbst für die Erhaltung des Bischofs in Munkacz aufkommen wolle und für seinen Unterhalt 8000 Gulden jährlich veranschlage. Aber so schnell sollte die Angelegenheit nicht erledigt werden.

Der Bischof Karl Graf Esterhazy wandte sich an den Nuntius in Wien und direkt nach Rom mit umfassenden Promemorien, die auch gedruckt erschienen.[4] Darin weist er die Behauptung von Johann Bradacs zurück, daß die Ukrainer vor den Magyaren in Ungarn gewesen seien und schon seit dem 9. Jahrhundert eine kirchliche Hierarchie aufzuweisen hätten. Weiter gibt er vom magyarischen Standpunkt eine Geschichte der ukrainischen Kirche in Oberungarn, in der er die Bemühungen der Bischöfe von Erlau um die Union und ihre Erhaltung im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts besonders hervorhebt. Gleichzeitig versteht er geschickt das Mißtrauen der Kurie gegen die Vertrauenswürdigkeit der ukrainischen Union zu erwecken: „Passim enim prohibent ne Rutheni Viaticum sub Azymo sumant, puellas latinas fornicationis reas, immunitate

[3] Vgl. ebd. f. 17a, b.
[4] Vgl. ebd. f. 19a ff.

promissa, ad ritum graecum protahunt, jejunia latinorum exprobant, rosariumque BMV abominantur, haecque ex suggestu declamant, schismaticorum confessiones audiunt, istosque non abjurato schismate absolvunt, ruthenas sponsas latino jungendas eatenus constrictas detinent, donec sponsi consentiant, ut presbyter graecus matrimonio assistat, impia superstitione corporis morbos per exorcismo curere sommiant, conveniuntque, ut si infirmi sensentur, graecum ritum amplecti debeant, Sacramenta vendunt, et tres vel plures poenitentes uno et eodem tempore audiunt, ruthenos latinum ritum amplectentes — dives devovent — demandantque parochi rituales et istorum superior, ut rutheni nullam cum latinis consecrationem habeant, intenti unice sunt, ut parochiorum numerus augeatur, pro sibi ipsis augendo annuo proventu fidei enim rudimenta vix aliquando explanant populo, ne vero a latinis edoceantur, presbyteri impediunt unde in grassa vivunt rerum ad salutem necessarium ignorantia, adeo ut Ruthenus aliquis interogatus, quot essent sacramenta, duo esse sacramenta respondit, scilicet Vas aquae benedictae et aspersorium . . ." Gerade diese Aufzählung von Beschwerden gegen die ukrainischen Geistlichen zeigt, welche kleinliche Mißgunst zwischen den beiden Riten herrschte. Aber auch kirchenrechtliche Gründe führt der Bischof von Erlau gegen die kirchliche Selbständigkeit der unierten Ukrainer an. Er verweist auf das vierte Laterankonzil vom Jahre 1215, nach dem immer nur ein Bischof sein darf, auch wenn dem Ritus und der Nation nach verschiedene Pfarreien in einer Gegend nebeneinander sind. Weiter wird das Tridentinum herangezogen, und zwar die 24. Sessio De Ref. Kap. 11 und 20 über die Stellung der Bischöfe in ihrem Amte. Auch auf den Erlaß Benedikts XIV. über die Einordnung der griechisch-katholischen Pfarreien in die lateinische Hierarchie wird zum Beweis geführt, daß der gegenwärtige Zustand in Oberungarn dem Kirchenrecht entspricht. Selbstverständlich wird auch nicht vergessen, auf die Einordnung der östlichen Pfarreien in den drei nordwestlichen oberungarischen Komitaten unter den Erzbischof von Gran zu verweisen. Zum Schluß wird betont, daß die Unierten ja eine weitgehende Selbständigkeit genießen und der Union so am besten gedient sei.

In Rom schloß man sich diesen Gedanken an und zog die Angelegenheit in die Länge. Die Kaiserin betrieb inzwischen die Ernennung Johann Bradacs zum Bischofkoadjutor von Munkacz. Sie wandte sich zu diesem Zweck am 7. Juli 1767 an den Papst.[5] Einleitend bemerkt die Kaiserin, daß diese Bitte ebenso wie die um ein selbständiges Bistum in Munkacz „unice ad ampliendum Regnum Dei et Sacre Unionis incrementium promovendum" vorgebracht

[5] Ebd. f. 143a, b, 144a, b.

werde. Aber auch diese Bitte wird nur vorsichtig umgebogen erfüllt, indem Papst Klemens XIII. Johann Bradacs am 27. Januar 1768 nur zum apostolischen Vikar für die griechisch-katholischen Gläubigen in Munkacz und Umgebung ernennt. Die Unterordnung unter den lateinischen Bischof von Erlau bleibt aufrecht. Bereits vorher hatte der Papst am 2. November 1767 dem Bischof von Erlau mitgeteilt, daß er nicht daran denke, das selbständige Bistum Munkacz zu errichten. In einem überschwenglichen Dankschreiben vom 17. Dezember 1767 verspricht der Bischof von Erlau dem Papst, alles was in seinen Kräften liegt für die Union zu tun.

Doch die Kaiserin ließ ihr Ziel, die Errichtung eines selbständigen Bistums Munkacz, nicht aus dem Auge. In einem Promemoria faßt der Nuntius im Auftrag des Papstes am 22. April 1768 alle Gründe zusammen, die es dem Heiligen Stuhl für unangebracht erscheinen lassen, das selbständige Bistum zu errichten. Das alte Mißtrauen Roms gegen die „Griechen" bricht durch und ganz im Sinne des Bischofs von Erlau wird die politische und religiöse Zuverlässigkeit der Ukrainer Oberungarns in Zweifel gezogen.[6] Es heißt dort: „Pur troppo è nota l'inconstanza de' Greci e mille esempi abbiamo anche nell' Ungheria della loro variabilità..." Deswegen heißt es zum Schluß, ist die Unterordnung der unierten Ukrainer unter den lateinischen Bischof von Erlau notwendig: „Troppo necessaria cautela e dunque e per la Religione e per lo Stato." Natürlich sind auch die kirchenrechtlichen Bestimmungen vom 4. Laterankonzil bis Benedikt XIV. herangezogen als Begründung der Ablehnung eines selbständigen ukrainischen Bistums. Weiter wird auf das Beispiel der unierten Rumänen in Siebenbürgen verwiesen, deren Bischof einen römisch-katholischen Assistenten erhalten hat, um Abirrungen zu verhüten. Vorläufig sei die Ernennung eines apostolischen Vikars mit Bischofsrang das höchste Zugeständnis des Heiligen Stuhls. Auf dieses Promemoria antwortet die kaiserliche Regierung am 6. Juni 1768.[7] Sie betont, daß die große Seelenzahl einen eigenen Bischof unbedingt nötig mache. Dazu komme in diesem Fall die weite Ausdehnung des Gebietes, das die Unierten bewohnen, und der andere Ritus, den sie sich seit längerer Zeit bewahrt haben. Es sei größte Gefahr für den Bestand der Union zu befürchten, wenn nicht ein selbständiger Bischof vom Papst ernannt werde, denn schon jetzt würden die Unierten von den Orthodoxen wegen ihres vergeblichen Kampfes um die kirchliche Selbständigkeit verachtet und verlacht. Ein Abfall zum Schisma trete wieder ein. Finanzielle Opfer wolle die Kaiserin gerne selbst tragen. Aber auch diesmal bleibt der Papst

[6] Vgl. ebd. f. 153a—157a.
[7] Ebd. f. 160a—161a.

hart und faßt in einem Schreiben vom 30. Juli 1768[8] nochmals alle schon erwähnten Gründe zusammen, warum er aus Verantwortung für das Seelenheil die Bitte der Kaiserin nicht erfüllen könne. Wieder drückt er sein Mißtrauen gegen die Treue der Ukrainer für Kirche und Staat aus. Er appeliert zum Schluß an die kirchliche Gesinnung der Kaiserin. Dieser sehr warm gehaltene Appell verfehlt seinen Zweck nicht, schweren Herzens bescheidet sich die Kaiserin mit der Ernennung des Johann Bradacs zum apostolischen Vikar von Munkacz. Dem Bischof von Erlau und dem Weihbischof von Munkacz legt Maria Theresia in dringlichen Worten die brüderliche Zusammenarbeit ans Herz: „... optata hactenus inter utramque gentem christianae educationis moderatio, ac cleri utriusque ritus gubernium ita temperatur, quo quidem exercita hactenus ab Agriensi episcopo inter limites suae dioecesis relate ad latini et greci Ritus uniati clerum et populum jura diutius adhuc et tamdiu consecrentur quam diu aliud quid ex summa nostra potestate statuendum esse nobis necessarium aut utile visum non fuerit.“[9]

Aber diese wahrhaft mütterliche Unterweisung verhallte ungehört und bald kommt es zu neuen Schwierigkeiten. Jedenfalls weiß der päpstliche Vikar von Munkacz gegen den Bischof von Erlau bald wieder Klagen zu erheben. So ist aus dem Jahre 1769 ein Zwiegespräch zwischen Bradacs und Esterhazy erhalten, das die unüberbrückbaren Gegensätze zwischen beiden offenbart. Es heißt dort:[9a] „... quaesivit Excel. Carolus de Comit. Esterhazy a Munkacziensi Eppo Unito, cur sibi ad duas literas non respondit, et de causis Terebesmensi ac Botariensi informationem non misit? Respondit Munkacziensis: Ad binas ex illas V. Excll. literas, in quibus mihi minabatur, quod nisi quocitius Agriam venero, de alio cogitatura sit medio, ideo non rescripsi, quia Excellentia V. non habuit, quod mihi minetur, stante benigno mandato Regio, quo solo permoveri debueram, ut hic ocyus venirem. Terebesmo autem et ex Botar nemo in alique laesus apud me querellam deposuit. — Subsumens Agriensis dicit: Nec debent apud Dnationem V. deponere. — Imo respondit Munkacziensis: Si quis aliquid contra Clerum et populum meum habet, debet apud me querulari? ... — Nullatenus, replicat Agriensis: Ego enim sum Dioecesanus et Ordinarius, vestra autem Dnatio Rma est tantum Vicarius meus quoad Ruthenos et mihi subjectus utar posthac ordinaria mea potestate in omnibus. Toties confussus et explosus tandem repondit Munkacz: Dne Excell! ... talem ordin. Vae. Excll. potestatem non recognosco et illi contradico ... Subsumit Agriensis:

---

[8] Ebd. f. 163a—165a.

[9] Ebd. f. 168a.

[9a] Vgl. *M. v. Malinowski*, Die Kirchen- und Staatssatzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien, Lemberg 1864, S. 209 f.

Non mihi contradicit, sed Spiritiu S. et Deo . . . . ." Das Zwiegespräch hat in den unierten ukrainischen Kreisen unangenehmes Aufsehen und böses Ärgernis erregt. Die Kaiserin benützt deswegen den Papstwechsel dazu, um nun endgültig ihren Wunsch durchzusetzen. Am 2. Juli 1770 wendet sich die Kaiserin an Papst Klemens XIV. mit der Bitte um die Errichtung einer selbständigen „griechisch-katholischen" Diözese in Munkacz in Oberungarn und deren Unterordnung unter den Primas von Ungarn, den römisch-katholischen Erzbischof von Gran: „Namque omnibus accurate, et pro conscientiae meae ratione rite perpensis, persuassimum mihi est, et experientia, optima Magistra docet, evitando majori malo omnino necessarium esse, ut Graecorum clerus, et populus, qui licet Latinae ecclesiae per unionem addicti, alienum tamen ab illa Ritum sectantur, suamque ergo Latinum Episcopum in sacrorum exercitio subjectione, tamquam grave ut putant jugum aversantur proprium sibi habent Praesulem . . ."[10] Maria Theresia hält das Mißtrauen gegen einen griechisch-katholischen Bischof in Oberungarn für unnatürlich und unwürdig und sieht darin eine Gefahr für die Union.

Karl Graf Esterhazy versucht neuerlich Rom für sich zu gewinnen. In einem Schreiben an den Papst vom 1. September 1770 verweist er wieder auf die Unzuverlässigkeit der ukrainischen Unierten und lehnt entschieden den Vorwurf ab, daß unter seiner Oberaufsicht Ukrainer von der Union abgefallen seien. Es ist also immer das gleiche Spiel: die einen betonen die unbedingte Notwendigkeit einer eigenen Diözese, damit die Union vorwärts komme und erhalten bleibe, die anderen verweisen auf die Möglichkeit eines Abfalles, wenn ihnen die Oberaufsicht genommen würde. Doch Klemens XIV. hatte sich bereits entschlossen, der Kaiserin zu Gefallen zu sein und das selbständige Bistum zu errichten, und so belobt er in einem Breve den Bischof von Erlau wohl für seinen bis dahin bewiesenen Eifer für die Reinheit der Lehre und die Erweiterung des Reiches Gottes, aber er wolle doch der Kaiserin „die wegen ihres Eifers um die heilige Religion bekannt sei"[11] ihren Wunsch erfüllen. Der Nuntius werde ihm Näheres mitteilen. Gleichzeitig geht das Breve des Papstes an die Kaiserin ab, worin er seine Bereitwilligkeit, ihre Bitte zu erfüllen, ausspricht und die weiteren Verhandlungen dem Nuntius und der kaiserlichen Kanzlei überläßt.

In dem Dankschreiben vom 6. November 1770 drückt die Kaiserin ihre Genugtuung über die Erfüllung ihrer Bitte aus und betont gleichzeitig in ergreifenden Worten ihr unbedingtes Vertrauen zum ukrainischen Volk und zu seinem Bischof. Gegenüber den fortwährenden Unterstellungen von magyarischer und römisch-katholi-

[10] Ebd. f. 170a.
[11] Ebd. f. 173a—174b u. f.

scher Seite suchte sie durch besondere Herzlichkeit das Vertrauen für dieses Volk in Rom zu erwecken. Aber die Antwort des Papstes lautete recht kühl. Er betont, er habe die Bitte nicht deswegen erfüllt, weil er den Ukrainern traue, sondern weil er auf den Eifer der Kaiserin für die heilige Religion baue. In diesem Schreiben vom 17. November 1770 betont der Papst, daß die Sicherung der Glaubensreinheit unter den unierten Ukrainern durch die Unterstellung unter den Primas von Ungarn einerseits und durch die jährliche Ablegung eines Glaubensbekenntnisses durch den ukrainischen Bischof andererseits erreicht werden soll. Für die Besetzung des Bistums wünscht der Papst Vorschläge von der Kaiserin. Maria Theresia antwortet am 16. Januar 1771. Sie sucht die Ablegung des jährlichen Glaubensbekenntnisses für den Bischof möglichst zu erleichtern und schlägt als Bischof den bisherigen apostolischen Vikar Johann Bradacs vor, der schon seit 1767 den ukrainischen Unierten in Oberungarn vorstehe. Die Errichtung eines Bistums wird daraufhin am 20. März 1771 vom Papst feierlich ausgesprochen.

Wegen der Ernennung des Johann Bradacs zum Bischof freilich geht der Kampf weiter. Bradacs galt als Haupturheber der Bestrebungen nach Verselbständigung der ukrainischen Unierten in Oberungarn und war den magyarischen Bischöfen, vor allem Karl Esterhazy verhaßt. Er wurde der Heterodoxie beschuldigt und mußte sich öfters in Schreiben an den Nuntius in Wien, so am 24. September 1771, rechtfertigen. In diesem Schreiben klagt er, daß ihn, wie einen zweiten Job, ein Unheil nach dem anderen treffe, bereits früher, im Jahre 1771, habe er sich wegen seines Glaubens verantworten müssen, das Mißtrauen kränke ihn bitter. Vor allem scheint seine unbedingte ostkirchliche Einstellung Ärgernis erregt zu haben. So hat man ihm sein Eintreten für den orientalischen Heiligenkalender verübelt. Er beruft sich in seiner Rechtfertigung auf den großen Hagiographen, den Jesuiten Papebrock, und betont mit Recht das Ärgernis, das es für das ukrainische Volk wäre, wenn Heilige, deren Feste seit altersher gefeiert wurden, aufgehoben würden. Gerade dieses Rechtfertigungsschreiben des Bischofs Bradacs zeigt deutlich die Schwierigkeiten der Union zwischen Ost- und Westkirche. Von beiden Seiten werden die Unierten mit Mißtrauen angesehen.

Bradacs vertritt auch sonst tapfer den Standpunkt der ostkirchlichen Gebräuche und Gewohnheiten, soweit sie nicht ausdrücklich von allgemeinen Konzilien abgelehnt wurden. Er kritisiert deswegen selbst die Synode von Zamość im Jahre 1720, die in ihrer Angleichung an die lateinische Kirche auch in bezug auf den Heiligenkalender seiner Meinung nach zu weit gegangen sei. Er kritisiert sie als scandalosa imo turbanda etiam bonae fidei et sanctae unionis

periculissima.[12] Begreiflich, daß ein solcher Bischof nicht nach dem Herzen der Kurie war und sie an seiner Ernennung zum Ordinarius kein Interesse katte.

Dazu kam die Schwierigkeit wegen des filioque, des alten Streitpunktes zwischen Ost- und Westkirche. Auch in dieser Angelegenheit erwies sich Bradacs als hartnäckiger Anhänger ostkirchlicher Überlieferung. Obwohl die Kurie von Anfang an den größten Wert auf das Bekenntnis des filioque legte, konnte Bradacs nie für ein Glaubensbekenntnis mit dem filioque gewonnen werden. In einem Katechismus, den Bradacs für seine Gläubigen herausgab, fehlte das filioque. Dies wurde sofort der Kurie hinterbracht und in der Note des Staatssekretärs an den Nuntius in Wien vom 16. März 1771[13] wird als ausdrücklicher Wunsch des Papstes das Bekenntnis des filioque gefordert. Der Nuntius wird geradezu dafür verantwortlich gemacht. Und in einer neuerlichen Note vom 22. Juli 1771[14] des Staatssekretärs an den Nuntius wird neuerlich der Standpunkt des Heiligen Stuhles in dieser Frage ausführlich dargelegt und gebeten, auf das filioque im Glaubensbekenntnis des Bischofs Bradacs den größten Wert zu legen. Da Bradacs hartnäckig blieb, zog sich die Bestätigung des Bischofs immer länger hinaus. Einige formale Angelegenheiten, wie Festlegung des bischöflichen Sitzes, dienen als Grund.[15] Inzwischen wurden alle liturgischen Bücher, die in der ukrainischen Kirche in Oberungarn in Gebrauch waren, geprüft, und zwar von Basilianern. Die Prüfung fällt zugunsten des Bischofs aus, aber wieder sind Monate vergangen.

Begreiflich, daß Bradacs ungeduldig wird und seine Bestätigung urgiert. Das Glaubensbekenntnis will er so ablegen, wie der unierte Bischof von Fogaras in Siebenbürgen es abgelegt hat, das heißt ohne das filioque, wie er am 11. April 1772 mitteilt. In einem Schreiben vom 16. Mai 1772 fleht Bradacs den Nuntius geradezu an, doch nicht von ihm das filioque im Glaubensbekenntnis zu verlangen mit neuerlichem Hinweis auf den Bischof von Fogaras. Wie ungünstig müßten doch die Wirkungen eines doppelten Glaubensbekenntnisses der Bischöfe auf die Orthodoxen in Ungarn und Siebenbürgen sein, die, wie Bischof Bradacs schreibt, mit größtem Interesse den Kampf um das filioque verfolgen. Welches Ärgernis müßte es sein, wenn „zwei unierte Bischöfe nicht das gleiche lehren und verschiedene Glaubensbekenntnisse ablegen". Er könne nicht eine Last auf sich nehmen, an der vor allem seine Nachfolger schwer

---

[12] Ebd. f. 106a, b.

[13] Vgl. Archivio segreto Vaticano, Nuntiatura germanica, Bd. 660, f. 126a, b.

[14] Ebd. f. 152a, b, 162b, vgl. auch f. 172a—175a.

[15] Vgl. ebd. Bd. 660, f. 211a.

tragen würden. Aber auch dieser letzte Appell verhallt begreiflicherweise ungehört, denn der Nuntius hat ja gerade in dieser Angelegenheit strengste Anweisung von Rom schon am 16. März 1771 erhalten, die am 5. April 1772 neuerlich eingeschärft wurde.[16] Von seiner Gewissensnot wird der Bischof Bradacs am 4. Juli 1772 endlich durch den Tod erlöst.

In Rom atmet man hörbar auf. Sein Nachfolger, der Archidiakon Andreas Baczinsky, wehrt sich am Anfang auch gegen das filioque im Glaubensbekenntnis, aber am 2. Juli 1774 unterschreibt er mit seinem Domkapitel das Glaubensbekenntnis, in dem es heißt „et in spiritum sanctum ... qui ex patre filioque procedit". Das Bekenntnis schließt mit den Worten „insuper Romano Pontifici Beati Petri Principii Apostolorum successori ac Jesu Christi vicario veram obedientiam spondeo et juro".[17]

Dem neuen Bischof gegenüber zeigt Maria Theresia wie schon früher seinem Vorgänger ihr besonderes Wohlwollen. Die Einkünfte des Bischofs wurden 1776 auf jährlich 12 000 Gulden erhöht. Ein Domkapitel, bestehend aus sieben Domherren, wurde errichtet und von der Kaiserin dotiert. Der Bischof erhielt dazu Freistellen für Theologiestudenten am kaiserlichen Kolleg St. Barbara für Unierte in Wien und im Priesterseminar in Tyrnau. Alle griechisch-katholischen Pfarreien in Nordungarn wurden dem Bistum Munkacz zugewiesen. So auch die in den drei westlichen Komitaten, welche bisher dem Erzbischof von Gran unterstellt waren. Selbst die rumänischen unierten Pfarreien im Marmaroschgebiet werden auf Drängen des Bischofs von Munkacz diesem unterstellt und nicht dem rumänischen unierten Bischof von Großwardein in Südungarn. Freilich drängt die Kaiserin auf die Zusammenfassung der rumänisch-unierten Pfarreien in einem eigenen Generalvikariat, für dessen Unterhalt sie aufkommen will, das aber dem ukrainischen Bischof von Munkacz unterstellt ist. Aber dieses Zugeständnis an die nationale Kirchenautonomie mußte sie dem Bischof förmlich abringen. Mit fast gleichen Argumenten, mit denen in den sechziger Jahren Bischof Karl Esterhazy gegen die Entlassung der ukrainischen Kirche aus seiner Diözese kämpfte, will in den siebziger Jahren Baczinsky die nationale Selbständigkeit der Rumänen in seiner Diözese beschneiden.

Der hohe Gerechtigkeitssinn der Kaiserin und ihrer Ratgeber gegen alle ihre Völker, freilich beflügelt durch den Gedanken der Staatsräson, offenbart sich gerade in diesem Kampf um die Nationalkirche in Oberungarn. Um so merkwürdiger sticht dagegen die klein-

---

[16] Ebd. Bd. 660, f. 215b, 1216a.
[17] Vgl. Nuntiatura di Vienna, Bd. 79, f. 230a—233a.

liche Gesinnung der hohen Geistlichkeit ab, ob sie nun römisch- oder griechisch-katholisch ist. Ängstlich bedacht auf die Erhaltung ihres Herrschaftsgebietes, hatten sie wenig Sinn für die notwendige Selbstverwaltung der Nation in kirchlicher Hinsicht.

Kennzeichnend für die Kirchenkämpfe in Oberungarn ist ferner die Vermischung von kirchlichen, staatspolitischen und nationalen Gedanken. Kirchliche Beweggründe werden in den Vordergrund gerückt, im Hintergrund stehen aber doch sehr stark nationale oder staatliche Interessen. Der Kampf um das Bistum Munkacz ist nicht nur der Kampf um die Entwicklung der unierten Nationalkirche, sondern auch das Ringen des österreichischen Zentralismus mit dem ungarischen Föderalismus. Das kaum auflösbare Ineinander von kirchlichen und staatlichen Interessen zeigt sich in diesem kleinen Abschnitt der Kirchengeschichte, der doch nur wenige Jahre auf einem engen Raum umfaßt.

Ganz deutlich wird uns die Tragik der Union am Schicksal des ersten Bischofs von Munkacz Johann Bradacs. Der geringe Fortgang der Unionsbewegung vor allem in der Ostkirche wird durch das Schicksal von Bradacs verständlich. Weiter erklärt sich die Tatsache, daß der weitaus größte Teil der Unierten auch heute noch auf das Gebiet der ehemaligen österreichisch-ungarischen Monarchie entfällt. Einen nicht geringen Anteil an dieser Tatsache hat die Kaiserin Maria Theresia.

Zum Schluß sei hingewiesen auf die Stellungnahme der Päpste in der Angelegenheit des Bistums Munkacz. Zwei so verschiedene Päpste wie Klemens XIII. und Klemens XIV. treten in dieser Angelegenheit auf: der eine der getreue Freund der Jesuiten und durchaus konservativ, der andere der schärfste Gegner der Gesellschaft, der ihre Auflösung anordnet, und durchaus fortschrittlich. Und doch decken sich die Ansichten beider in bezug auf die Union. Wohl gibt Klemens XIV. der Kaiserin rasch nach, aber, wie er ausdrücklich betont, nur aus Gefälligkeit gegenüber der Kaiserin, deren Eifer für die Religion er völlig vertraut. Aber wie zäh hält gerade Klemens XIV. an dem Bekenntnis des filioque fest, so daß der Bischof darüber stirbt. So verschieden also auch die einzelnen Persönlichkeiten auf dem päpstlichen Thron sein mögen, entsprechend ihrem Charakter, ihrer Bildung und ihrem Herkommen, in ihren Regierungsmaximen bleiben sie immer dieselben.

Der Aufsatz ist ferner ein Beitrag zu dem jahrhundertelangen Kampf der Ukrainer um ihre nationale Selbständigkeit und kulturelle Eigenart. Bischof Baczinsky gelingt es, 1776 alle Ukrainer Oberungarns wenigstens kirchlich einheitlich zusammenzufassen. Die Nationalkirche war der einzige, aber feste Hort für die nationale Selbstbesinnung und für eine wenigstens bescheidene kulturelle Ent-

faltung. Freilich bedurfte es dazu auch Priester und Bischöfe, die sich sowohl ihrer religiösen als auch nationalen Gesinnung bewußt waren. Nicht immer gab es Männer wie B r a d a c s und B a c z i n s k y. Mit welchem Stolz sprechen sie stets von der natio ruthenica. Später fanden sich Priester und Bischöfe, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts statt der altslavischen Kirchensprache die magyarische einführten und damit dem ukrainischen Volk ihre letzte Stütze raubten, nämlich die eigene Kirche.

Die Kenosis-Lehre Sergej Bulgakovs.

Von

K. SEREŽNIKOV, Berlin.

„Nemo sibi tantummodo errat, sed alieni erroris et causa et auctor est.“
Seneca, ad Gallionem de vita beata, cap. I.

I.

Der Streit um die Theologie *Sergej Bulgakovs*[1] hat sich vorwiegend innerhalb der Frage bewegt, ob und inwieweit sein theologisches System — insbesondere seine Christologie und Anthropologie — kirchlich ist oder wenigstens von der Ostkirche als ein Theologumenon geduldet werden kann. Schon der erste Ukaz[2] hat das theologische System *Bulgakovs* als ein gnostizierendes Gebilde der schöpferischen Phantasie bezeichnet und dem Verfasser den anthropozentrischen Standpunkt zum Vorwurf gemacht. Im ersteren Fall fiel aber der Akzent nicht etwa auf die Tatsache, daß heutzutage eine freie metaphysische Spekulation in der Theologie nicht möglich ist, sondern auf die das System für die Kirche kompromittierende sachliche Ähnlichkeit mit der antiken Gnosis.[3] Ebenso war mit dem anthropozentrischen Standpunkt nur die überragende Stellung und Bedeutung gemeint, die *B.* dem Menschen für Gott und im christlichen Kosmos zuteil werden läßt, keineswegs aber ein prinzipieller Anthropozentrismus der theologischen Methode, der in

---

[1] Vgl. die Literatur dazu bei *B. Sové*, Die orthodoxe Kirche in Sowjetrußland und in der Emigration, in: „Eine heilige Kirche“, 1937, Heft 1—3. Außerdem: Archiepiskop *Serafim Sobolev*, Protoierej S. N. Bulgakov kak tolkovatel' Svjaščennago Pisanija (Erzbischof *Seraphim Sobolev*, Der Erzpriester S. N. Bulgakov als Ausleger der hl. Schrift), Sofia 1936; *ders.*, Zaščita Sofianskoj Eresi protoiereem S. Bulgakovym pred licom Archierejskago Sobora Russkoj Zarubežnoj Čerkvi (Die Verteidigung der Sophiahäresie durch den Erzpriester S. Bulgakov vor der bischöflichen Synode der russischen Kirche der Emigration), Sofia 1937; *Th. Spáčil S. J.*, Nova opinio auctoris orthodoxi de unione hypostatica, Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935, S. 53—92.

[2] O sofii premudrosti Božiej. Ukaz Moskovskoj Patriarchii i dokladnaja zapiska prof. prot. Sergija Bulgakova Mitropolitu Evlogiju (Der Ukaz der Moskauer Patriarchie und die Denkschrift des Prof. und Erzpriesters Sergius Bulgakov an den Metropoliten Eulogius), Paris 1935. — Der Ukaz ist auch als Sonderdruck in Paris erschienen.

[3] Andererseits muß aber hervorgehoben werden, daß die pantheisierende Lehre *Bs.* von der Sophianität der Schöpfung in entschiedenem Gegensatz zu den dualistischen, das Übel in dieser Welt akut empfindenden Systemen der antiken Gnosis steht.

unserem die biblische Offenbarung und die positive Lehre der Kirche verifizierenden religiösen Erleben den eigentlichen Ausgangspunkt aller Theologie erblickt. Mögen von den Gegnern *B.s*[4] nichtkirchliche Gedanken in seinem System klargelegt worden sein, nicht ihnen an sich, auch nicht ihrem weltanschaulichen Ursprung galt das Interesse der Angreifer, sondern lediglich der Festnagelung von Widersprüchen, in denen einzelne für das System grundlegende Behauptungen zu dem Dogma der Ostkirche stehen.

Andererseits haben die Gegner *B.s* mit so großem Nachdruck seine Sophiologie hervorgehoben, daß seine sämtlichen als dem kirchlichen Dogma widersprechend hingestellten Thesen wie logisch notwendige Konsequenzen dieses Grundirrtums erscheinen mußten, und das ganze seinem Wesen nach synkretisch-eklektische System wie eine folgerichtig aufgebaute, wenn auch „haeretische" Einheit dastand. Nur ein kleines Beispiel mag hier genügen. Im Gegensatz zur älteren russischen Theologie[5] bekennt sich *B.* nicht zu dem Prinzip: si Adam non peccasset, ὁ λόγος non incarnatus fuisset. Diese nicht gerade im Einklang mit dem Dogma der Ostkirche stehende Ansicht ist aber nicht unbedingt eine Konsequenz seiner Sophiologie, wie es *V. Losskij* (junior)[6] mit großem Scharfsinn darzustellen sucht. Sie ist viel älter als das System *B.s* und wurde in neuerer Zeit von protestantischen Theologen, wie *I. A. Dorner*[7] u. a. verfochten, die man schwerlich der sophianischen Irrlehre würde beschuldigen können. Sie ist eine der protestantischen Theologie entstammende Idee, die sich — in diesem Fall glücklich — mit der Sophiologie reimen ließ.

Etwas anders steht es mit der im System *B.s* breiter ausgebauten, ebenfalls protestantischen Ingredienz, mit der Idee der Kenosis. Sie ist in der Polemik nur beiläufig gestreift worden. *B.* hat aber in der an den Metropoliten Eulogius gerichteten Denkschrift Gelegenheit gehabt, seine im christologischen Hauptwerk ausgesprochene Anerkennung der neueren protestantischen Kenosis-Lehre[8] in dem Sinne

[4] Besonders wichtig für den Standpunkt der Gegner *Bs.* sind: *V. Losskij* (junior), Spor o Sofii. „Dokladnaja zapiska" prot. S. Bulgakova i smysl ukaza Moskovskoj Patriarchii (Der Sophiastreit. Die „Denkschrift" des Erzpriesters S. Bulgakov und der Sinn des Ukaz der Moskauer Patriarchie), Paris 1936; *N. Losskij* (senior), O tvorenii mira Bogom (Die Erschaffung der Welt durch Gott), „Put'", 1937, H. 54; Archiepiskop *Serafim Sobolev*, Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božiej (Eine neue Lehre von der Sophia, der Weisheit Gottes), Sofia 1935, 525 Seiten; *Th. Spáčil*, op. cit.

[5] Vgl. etwa *N. Glubokovskij*, Blagovestie sv. apostola Pavla po ego proischoždeniju i suščestvu (Das Evangelium des hl. Apostels Paulus nach seiner Entstehung und seinem Wesen), Bd. II, 585, Anm. 522, oder *Vl. Kerenskij*, Škola ričlianskago bogoslovija v luteranstve (Die Schule der Ritschlianischen Theologie im Luthertum), Kazań 1903, S. 495 f.

[6] op. cit., 46—66.

[7] Syst. d. christl. Glaubenslehre, Bd. I, S. 642 ff.

[8] Prot. *Sergij Bulgakov*, Agnec Božij (Das Lamm Gottes), Paris 1933, S. 247.

zu modifizieren, daß er sein Urteil lediglich auf die von den Kenotikern aufgeworfene Problematik, nicht aber auf die verschiedenen, z. T. von ihnen skrupellos gedachten Formen der Selbstentäußerung des Logos bezog. Er selbst hätte dagegen den Versuch gemacht, eine pravoslave Kenosis-Lehre aufzubauen.[9] Bedauerlicherweise übergeht er dabei mit Schweigen die Frage, inwieweit diese in der protestantischen Theologie entwicklungsmäßig bedingte und gerechtfertigte — weil der Erkenntnis einer Diskrepanz zwischen dem Evangelienbilde Jesu und der Begriffskonstruktion im Sinne der Formel des Chalcedonense (451) entsprungene — Problematik auch für das religiöse Bewußtsein des pravoslaven Theologen, der diese Diskrepanz nicht erlebt, Geltung hat. Denn erstens muß auch bei noch so großer Begeisterung für die ökumenische Idee zugegeben werden, daß nicht jede theologische Problematik eine interkonfessionale Bedeutung hat. Und zweitens würde man im ganzen christologischen Werk *B.s* vergebens nach den Spuren jener Quelle suchen, welche in der protestantischen Theologie die Kenotik hervorgebracht hat.

Der Zweck seiner Kenosis-Lehre ist die Überwindung des „ontologischen non-sense" in der Zweinaturenlehre. Das Problem der kenotischen Abwandlung des alten Dogmas wird also von der metaphysischen, nicht von der religiösen Seite erfaßt, was — nebenbei bemerkt — die „Orthodoxie" der so entstehenden Kenosis-Lehre nicht besser bekräftigt, als das Fehlen von kirchenväterlichen Belegen.[10] Auch die berühmte sedes doctrinae der Kenotiker (Phil. 2, 5—11), bekanntlich eine crux interpretum,[11] wird von *Bulgakov* nur oberflächlich gestreift und im Sinne der Kenotik gedeutet.[12] Denn die kenotische Auslegung der Stelle ist nur eine kleine Stütze und ein Ausgangspunkt für die Theorie, die ihrem Inhalte und ihrem Wesen nach eine dynamische Metaphysik der Gottheit ist. Zu einer Zeit, wo die in Frage kommende Problematik stark abgeflaut ist,

---

[9] Dokl. zap., 28 (s. Fußnote 2).

[10] Die einzige Ausnahme bildet H i l a r i u s v o n P o i t i e r s († 367), bei dem jedoch *B.* selbst eine gefährliche Verquickung von kenotischen und doketischen Gedanken zugeben muß. Agnec Božij, S. 247 f.

[11] „Es ist nicht leicht" — schrieb *N. Glubokovskij* op. cit., II, S. 281 — „im ganzen Neuen Testament ein anderes Beispiel zu finden, wo die Differenzen der Exegeten und Dogmatiker so akut wären für die prinzipielle Einstellung der gesamten Theologie." Der nun verstorbene Altmeister der russischen Theologie hatte recht. Man vergleiche etwa zwei neuere Studien: *E. Lohmeyer*, Kyrios Jesus, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1927/28 und *F. Loofs*, Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle in: Theol. Stud. u. Krit., Bd. 100.

[12] Über *Bs.* Exegese überhaupt vgl. die zutreffende Äußerung bei Dom C. *Ljaline*, Le débat sophiologique, Irénikon 1936, H. 2, S. 202: „Son exégèse est particulièrement curieuse" u. die folgenden Beispiele. Ähnlich urteilt *Th. Spáčil*, op. cit., S. 89: „Ex S. Scriptura quidem assertiones suas saepius comprobare studet, sed textus scripturisticos sat arbitrarie tractat." Vgl. auch Erzbischof *Seraphim*, op. cit., passim.

und die Kenotik in der protestantischen Theologie längst nicht mehr ihre beherrschende Stellung hat,[13] wird von einem Theologen der Ostkirche der Versuch gemacht, eine neue Lehre von der Selbstentäußerung des Logos aufzustellen, und zwar im Zusammenhang mit einer pantheistischen oder — um mit dem Verfasser selbst zu sprechen — panentheistischen Sophiologie.

2.

Die kenotische Aktion beginnt nach *Bulgakov* nicht erst mit der Menschwerdung des Logos und nicht einmal bei der Weltschöpfung, die von ihm auch als eine Tat der Selbstentäußerung Gottes betrachtet wird, weil Gott „außer sich selbst und neben sich diese Welt in ihrem Werden gesetzt hat".[14] *B.* sucht die Idee der Kenosis in den letzten Höhen christlicher Schau zu ergründen, indem er kenotische Vorgänge sogar in interhypostatischen Beziehungen der Dreifaltigkeit zu erkennen glaubt.[15] Daß hier jedoch jeder Schriftbeweis fehlt und der Begriff der Kenosis sein konstitutives Merkmal — die Überbrückung des Abstandes von Gott zu Mensch, — damit aber auch seinen eigentlichen — und einzigen — Sinn verliert, braucht nicht besonderes erwähnt zu werden. Der Versuch *B.s*, die Idee der Kenosis in der immanenten Dreieinigkeit zu verankern, führt zu einem metaphysischen Leerlauf im Himmel, weil hier irgendeine Verkettung mit der Lehre von der Kenose bei der Menschwerdung von *B.* gar nicht hergestellt wird und auch nicht hergestellt werden kann. Im Gegenteil, in der ausführlichen Darstellung seiner eigentlichen Kenosis-Lehre scheint er die Kenosis des Logos innerhalb der immanenten Trinität, von der er im ersten Kapitel des „Agnec Božij" zu berichten weiß, vergessen zu haben, wenn er behauptet, daß „die immanente Trinität eine Kenosis des Logos nicht kennt".

Was nun die eigentliche Kenosis betrifft, so kann sie nach *B.* in dreifacher Beziehung betrachtet werden: „in bezug auf die Natur, in bezug auf die Hypostase (Person) und schließlich in bezug auf das intrahypostatische Leben und die interhypostatischen Beziehungen der drei Personen".[16]

In ersterer Hinsicht findet keine Kenose statt. „Die göttliche Natur des Logos . . . bleibt unverändert und ungeschmälert auch in Jesu Christo bestehen." „Die Selbstentäußerung bezieht sich nicht auf die Natur, sondern auf die *μορφή*, deren sich Christus in der

[13] Wenigstens in der Heimat der Kenotik, in Deutschland. Über das kenotische Epigonentum in der englisch-amerikanischen Theologie vgl. das abfällige Urteil *Bs.*, Agnec Božij, S. 247, Anm.

[14] Agnec Božij, S. 252.

[15] Ibid., S. 122 f.

[16] Agnec Božij, S. 252; vgl. zum Folgenden das ganze Kapitel über die Kenosis im Agneč Božij, 240—275, bes. 252—257.

Menschwerdung entäußert.“ Die Natur und die μορφή sind nämlich nicht identisch; sie verhalten sich wie Grund und Folge, sind aber trotzdem nicht untrennbar. Die μορφή wird dagegen mit der δόξα (nach Jo. 17, 5) identifiziert. Und diese ist die „Sophia, die manifestierte, die sich selbst offenbarende göttliche Natur“. Die Kenosis ist also ein Ausbleiben der Folge, der μορφή sive δόξα, bei konstant bleibendem Grund, der unverändert bleibenden Natur.

Eine solche „Trennung von Natur und δόξα, in der Gottheit“ hält der Verfasser selbst für „unbegreiflich“, was freilich nicht bezweifelt werden kann. Denn entweder ist die μορφή sive δόξα eine unausbleibliche Folge der göttlichen Natur, — dann muß aber auch auf eine Veränderung des Grundes, der Natur selbst, geschlossen werden, wenn die Folge ausbleibt, oder ist das Verhältnis der beiden nicht dasjenige von Grund und Folge. Denn mit dem Grunde ist die Folge gesetzt, mit der Folge der Grund aufgehoben. Außerdem gelingt es *B.* gar nicht, auch nur im Rahmen des Kenosis-Kapitels dem von ihm aufgestellten Prinzip der Unverändertheit der göttlichen Natur des Logos in der Kenosis treu zu bleiben. „Die menschliche Natur“ — schreibt er wenige Seiten weiter[17] — „ist selbst nicht imstande, sich zu einer Vereinigung mit der göttlichen zu erheben, um mit ihr untrennbar und koordiniert zu verbleiben, es ist also klar, daß die göttliche Natur sich selbst der menschlichen kenotisch anpaßt“, was doch wohl keinen anderen Sinn haben kann, als daß die göttliche Natur weder „unverändert“, noch „ungeschmälert“ auch in Christo bestehen bleibt und in einem ziemlich vollkommenen Widerspruch zu der oben zitierten diesbezüglichen Äußerung *B.s* steht. Drittens bleibt die Kenosis nach *B.* nicht nur als Selbstentäußerung der μορφή, oder δόξα bestehen, sondern erfährt eine Erweiterung. „Die zweite Hypostase behält die göttliche Natur, verläßt aber das göttliche Leben.“[18] Und das bedeutet ohne Zweifel viel mehr, als eine bloße Entäußerung der μορφή, weil das göttliche Leben nicht nur in dem Erhalten der μορφή oder δόξα besteht.

Eine weitere Steigerung erfährt die Kenosis bei ihrer Betrachtung in bezug auf die Hypostase und das intra- und interhypostatische Sein. „Die Trennung von Natur und Herrlichkeit in der Gottheit“ ist „das Werk der zweiten Hypostase selbst, die durch diesen Akt sich ihres eigenen Willens entäußert“. „Es ist, als ob die göttliche hypostatische Kraft“ des Sohnes „erstarre, und sein ganzes persönliches Leben in dem Gehorsam den Befehlen des Vaters, in dem Erfüllen seines Willens aufgehe“. „Sein göttliches Ich verschmilzt mit der Hypostase des Vaters, seine eigene Hypostase manifestiert sich dagegen als menschliche Hypostase“. Trotzdem „werden weder die

[17] Agnec Božij, S. 266.
[18] Agnec Božij, S. 253.

hl. Trinität, noch die Hypostase des Sohnes in ihrer Beziehung zu anderen Hypostasen von der Kenosis berührt". „Die immanente Trinität kennt keine Kenose des Wortes, die nur in der ökonomischen Trinität existiert." Auch „hat die Kenosis keinen Einfluß auf die Beteiligung des Logos an der Schöpfung", und „die Teilnahme des Logos an der Vorsehung wird durch die Menschwerdung weder beseitigt, noch geschmälert". Denn „neben dem trinitätseinheitlichen Leben ist jede Hypostase ein besonderes persönliches Zentrum, das sein eigenes Leben hat, — ein mit der hl. Dreifaltigkeit einheitliches, jedoch auf seine Art verschiedenes von demjenigen der anderen Hypostasen". Das eigene Leben des Sohnes besteht eben darin, daß „nur der Sohn vom Himmel herabgestiegen und Mensch geworden ist und damit sein eigenes, von demjenigen der hl. Trinität und der anderen Hypostasen verschiedenes Leben bestätigt hat". „Die zweite Hypostase entäußert sich ihrer Gottheit, verläßt sie, — jedoch nicht als eine Quelle des intratrinitarischen und interhypostatischen Lebens, sondern als diejenige ihres eigenen göttlichen Seins." Diesen feinen Unterschied sucht *B.* durch die Gegenüberstellung von „Für-sich-Sein" und „An-sich-Sein" verständlicher zu machen. „Der Sohn hört auf für sich Gott zu sein." „Der Sohn scheidet für sich gewissermaßen aus dem geschlossenen Ring der Dreieinigkeit aus." „Das eigene Ich des Logos steigt gewissermaßen für sich, jedoch nicht an sich aus der hl. Trinität herab in die andere, die erschaffene Sphäre des Seins, ... es wird Mensch." Auch den Unterschied von „An-sich-Sein" und „Für-sich-Sein" versucht *B.* anzudeuten „Die Hypostase des Logos hört für sich auf göttliche Hypostase zu sein, obwohl sie in ihrem objektiven Sein eine solche bleibt; und wird menschliche Hypostase." Das An-sich-Sein ist demnach objektives Sein. Schließlich scheut *B.* auch die Behauptung nicht, daß der ewige Logos, der aufgehört hat, für sich Gott zu sein, als Menschenkeim „gleichsam" in Bewußtlosigkeit versinkt. Der Name *W. F. Gess* wird dabei in Klammern erwähnt.[19]

Was zunächst die Behauptung *B.s* betrifft, daß „die immanente Trinität keine Kenosis des Wortes kennt, die nur in der ökonomischen Trinität existiert", so taucht[20] die Frage auf, ob ein so weit gehender Riß nicht zu einer Verdoppelung der Trinität führe. Denn Vorgänge, wie das Verschmelzen des göttlichen Ich des Sohnes mit der väterlichen Hypostase, der Austritt des Sohnes aus dem geschlossenen Ring der Dreieinigkeit u. dgl. soll die immanente Trinität (die Dreieinigkeit des göttlichen Wesens in sich) „nicht kennen",

---

[19] Agnec Božij, S. 260.

[20] Ganz abgesehen davon, daß *B.*, wie bereits erwähnt, nicht nur von einer Kenosis des ewigen Sohnes, sondern von interhypostatischen kenotischen Aktionen der immanenten Trinität berichtet hat, um sie dann in der eigentlichen Kenosis-Lehre nicht mehr zu beachten.

sie sollen nur in der ökonomischen Trinität (der Dreieinigkeit in ihrer Beziehung zu Welt und Menschen) stattfinden.

Eine andere Verdoppelung, diejenige der Hypostase des Sohnes, kann noch weniger bezweifelt werden. Denn einerseits wird eine Verschmelzung seines göttlichen Ich mit der Hypostase des Vaters behauptet, andererseits das Erscheinen seiner eigenen (?) Hypostase, als einer menschlichen. Die Hypostase ist Person, Ich-Bewußtsein. Wenn dieses göttliche Ich mit demjenigen des Vaters verschmilzt, wie kann man da von dem „eigenen" Ich reden, das getrennt als ein menschliches auftritt, ohne bei dem Leser die Vorstellung eines Doppelgängers der Hypostase des Sohnes zu wecken?

Wenn *B.* ferner von der kenosisfreien Beteiligung des Logos an der Schöpfung und an der Vorsehung spricht, so kann eine solche nur für den Begriff der ökonomischen Trinität in Betracht kommen, denn es handelt sich hier um die Beziehung Gottes zu Welt und Menschen. Es muß also angenommen werden, daß auch die ökonomische Trinität eine Kenosis des Logos „nicht kennt", — und doch „kennen" muß, denn wo sollte sonst die Kenosis stattfinden? *B.* behauptet ausdrücklich, daß „die Kenosis nur in der ökonomischen Trinität existiert". Ganz abgesehen davon, daß auch diese Kenosis-Lehre in erschreckender Weise die alten, gegen die Lehre überhaupt vom Standpunkt der Dogmen der Unveränderlichkeit Gottes und der Trinitätseinheit vorgebrachten Einwände wachruft,[21] können wir uns nur eine göttliche Hypostase als eine an der Schöpfung und Vorsehung beteiligte denken. Wir müssen also annehmen, daß die zweite Hypostase sich entweder ihrer Gottheit nicht entäußert oder an der Schöpfung bzw. Vorsehung nicht teilnimmt.

Die vorsichtige Klausel *B.s*, welche die Hypostase des Sohnes ihre Gottheit nicht als die Quelle des intratrinitarischen und interhypostatischen Lebens ablegen läßt, sondern nur als diejenige ihres eigenen göttlichen Seins, kann hier nicht viel helfen. Denn als einziges Merkmal des besonderen persönlichen Zentrums des Sohnes, das sein eigenes Leben hat, gibt *B.* die Tatsache an, daß „nur der Sohn vom Himmel herabgestiegen und Mensch geworden ist". Daß die Menschwerdung ein Merkmal der zweiten Hypostase ist, kann freilich nicht bezweifelt werden. Aber die Menschwerdung bedeutet noch nicht das Verlassen der Gottheit, als der Quelle des „eigenen göttlichen Seins". Das *τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι*[22] des Chalcedonense setzt vielmehr das Gegenteil voraus. Die Tatsache der Menschwerdung stützt also in keiner Weise die Behauptung, daß die zweite Hypostase ihre Gottheit als Quelle ihres eigenen göttlichen Seins verläßt, wenn man nicht in den Begriff der Mensch-

[21] Vgl. z. B. *Fr. Loofs*, Wer war Jesus Christus?, 207 ff.
[22] *Denz.*, Enchir. Symb., 16—17, 148.

werdung diesen kenotischen Sinn a priori eingeschoben hat, d. h. eine petitio principii begeht.

Was dagegen andere von *B.* angegebene Entäußerungsfaktoren betrifft, wie das Aufgehen des ganzen persönlichen Lebens des Sohnes in dem Gehorsam den Befehlen des Vaters oder das Verschmelzen mit der Hypostase des Vaters, so sind sie sowohl intratrinitarische Aktionen, wie interhypostatische; daß die Gottheit des Sohnes als Quelle des intratrinitarischen und interhypostatischen Lebens dabei unberührt bestehen bleibt, ist nicht einzusehen.

Diese Ungereimtheiten werden auch durch die Unterscheidung von Für-sich-Sein und An-sich-Sein nicht behoben. Im Gegenteil, gerade dadurch entstehen neue. Denn das Für-sich-Sein soll einerseits der Gottheit als Quelle des eigenen göttlichen Seins entsprechen, und das An-sich-Sein derjenigen des intratrinitarischen und interhypostatischen Lebens, andererseits wird aber das An-sich-Sein mit dem objektiven Sein identifiziert. Wenn demnach die Hypostase des Logos aufhört „für sich eine Hypostase zu sein“, in ihrem objektiven Sein dagegen eine solche bleibt, so kann das nur den Sinn haben, daß das „Für-sich-Sein“ ein subjektives Sein ist. Die Hypostase des Logos erlebt „für sich“ die Kenosis; „an sich“, objektiv existiert diese gar nicht. Und das führt zum kenotischen Schein, zu einem eigentümlichen Doketismus in der Kenosis-Lehre.

Nun ist aber der Zweck der ganzen Kenosis-Lehre *B.s* die Überwindung des „ontologischen non-sense“ in der Zweinaturenlehre, der darin besteht, daß die Menschheit Christi mit der unermeßlichen Gottheit in eine Verbindung tritt, ohne in ihr restlos aufzugehen. Es muß also angenommen werden, daß die Gottheit sich der Menschheit kenotisch anpaßt. Ist aber diese kenotische Anpassung nur ein Für-sich-Sein, nur Schein, so bleibt im objektiven An-sich-Sein der „ontologische non-sense“ nach wie vor bestehen, und die zu seiner Überwindung aufgebaute Theorie verfehlt ihren Zweck.

Diese „Für-sich-Klausel“ ist aber für die Kenosis-Lehre *B.s* charakteristisch. Wie das mit ermüdender Eintönigkeit vor so viele allzu kühne „kenotische“ Behauptungen vorgeschobene „als-ob“ (russisch: kak-by), verleiht sie der ganzen Theorie ihr eigentümliches Gepräge. Die Kenosis-Lehre *B.s* ist eine stets sich spaltende und doppelsinnige Theorie. Sie behauptet und nimmt sofort ihre Behauptung entweder im als-ob zurück, oder indem sie die Geltung des Satzes vom Widerspruch vernachlässigt. Sie schwebt zwischen einer Als-ob-Kenose und einem barock verzierten extra Calvinisticum. Und an Stelle des einen „ontologischen non-sense“ läßt sie mehrere entstehen.

Der gläubige Christ der Ostkirche braucht sie nicht. Er wird sie niemals als eine pravoslave und kirchliche empfinden können.

Vor die Wahl gestellt, wird er stets das schlichte, aber feste „mirabiliter“ der ganzen Theorie vorziehen, wenn er auch niemals dasselbe mit der Präzision und Konsequenz Calvins formulieren wird.[23]

Und der Theologe bleibt unbefriedigt und enttäuscht. Denn *B.* hat von einem weiteren Ausbau der als theologisch unvollendet bezeichneten Christologie der alten Kirche gesprochen,[24] er hat das Recht der Vernunft hervorgehoben, das Dogma Chalcedonense zu begreifen und zu deuten, er hat die Tendenz, in das asylum ignorantiae zu flüchten als „trägen Obskurantismus“ verurteilt,[25] er hat das kenotische Prinzip mit einer Schärfe und Klarheit zu Bewußtsein bringen wollen, die der alten Kirche unbekannt waren,[26] um eine pravoslave Kenosis-Lehre aufzubauen.

Das „fleißige Aufklärertum“ scheint das christologische Rätsel nicht besser lösen zu können, als der „träge Obskurantismus“. Und die in der protestantischen Theologie längst gesagten Worte haben auch nach *B.s* Kenosis-Lehre nicht ihre Geltung verloren: „Alle Theorien, die wir armseligen Menschen von der ‚Menschwerdung Gottes‘ uns machen, sind vermessen; und die vermessenste von allen ist, weil sie das innerste des Logos glaubt beschreiben zu können, die moderne Kenosis-Lehre.“[27]

---

[23] ... „etsi in unam personam coaluit immensa verbi essentia cum natura hominis, nullam tamen inclusionem fingimus. Mirabiliter enim e coelo descendit filius Dei, ut coelum tamen non relinqueret; mirabiliter in utero virginis gestari, in terris versari, et in cruce pendere voluit, ut semper mundum impleret, sicut ab initio.“ CR. XXX, Calv. instit. 1559, II, XIII, 4.

[24] Agnec Božij, S. 109 u. 207.

[25] Agnec Božij, S. 207.

[26] Agnec Božij, S. 246 f.

[27] *Fr. Loofs* in PRE³, X, 263.

Wissenschaftliche Chronik.

Die orthodoxe Kirche des Ostens in Lettland. 1919—1939.

Von

Walter Schubart.

Die lettische orthodoxe Kirche ist historisch und rechtlich die Nachfolgerin der russischen orthodoxen Kirche im Gebiet der heutigen Republik Lettland. Sie hat fast acht Leidensjahre gebraucht, bis diese Tatsache 1926 vom lettischen Staat und den anderen christlichen Konfessionen anerkannt worden ist.

Nachdem am 3. September 1917 Livland mit der Hauptstadt Riga von den deutschen Truppen besetzt worden war, hatte die russische Orthodoxie zunächst unter der wenig freundlichen Behandlung durch die deutschen Besatzungsbehörden zu leiden. Weit schlimmer waren die Verfolgungen, die ihr der russische Bolschewismus bereitete, der Anfang Januar 1919 für vier Monate die Herrschaft in den neu gegründeten baltischen Staaten an sich riß. Am 14. Januar 1919 wurde der orthodoxe Erzbischof Platon in Jur̕ev (Dorpat) mit einigen seiner Mitarbeiter nach grausamer Folterung hingerichtet. Seitdem war die Orthodoxie in Lettland bis zum Juli 1921 ohne Führung. — Die Bildung der selbständigen Staaten Lettland und Estland hatte zur Folge, daß die Rigaer Eparchie (Erzbistum) verkleinert wurde; die estnisch gewordenen Gebiete (Vikariat Reval) wurden abgezweigt und in eine selbständige Eparchie verwandelt, so daß bei der Rigaer Eparchie nur diejenigen Pfarreien verblieben, die im Gebiet des neu gegründeten lettischen Staates lagen. Mit dieser organisatorischen Veränderung hat sich die orthodoxe lettische Kirche tatsächlich konstituiert. Sie umfaßt heute drei Diözesen: Riga, Jelgava (Mitau) und Jersika b. Daugavpils (Dünaburg). Die beiden letzteren sind teilweise noch im organisatorischen Aufbau begriffen.

Die lettische orthodoxe Kirche ist in einem geradezu bejammernswerten Zustand aus den Wirren der Kriegs- und Revolutionszeit 1917—1919 hervorgegangen. Unvergleichlich stärker als Estland hat Lettland die Verwüstungen des Krieges und der Revolution erfahren. So waren 1919 die Kirchen vieler Pfarreien bis auf den Grund zerstört, fast alle waren beschädigt. Ein großer Teil des Kirchengerätes und Vermögens war 1917 im Zusammenhang mit der Evakuierung der baltischen Gebiete in das Innere Rußlands gebracht worden und auf diese Weise in die Hände der Bolschewisten geraten. Hiervon blieb keine einzige orthodoxe Kirche in Lettland völlig verschont. In vielen Pfarreien fehlten Geistliche. Die Anhänger der Orthodoxie gehörten — damals wie heute — der ärmsten Bevölkerung an, so daß sie aus ihrer Mitte zunächst keine Mittel für die Kirchenerneuerung aufbringen konnten. Mit der Errichtung des lettischen Staates besserte sich die Lage der orthodoxen Kirche nicht. Im Gegenteil: sie wurde benachteiligt und fühlte sich geradezu verfolgt. Das hat seinen Grund darin, daß sich das junge Nationalgefühl der Letten, die ihre Unabhängigkeit im Kampf gegen Rußland erstritten hatten, gegen alles Russische entschieden auflehnte. Als etwas eigentümlich Russisches aber betrachteten sie vor allem die ganze Orthodoxie. Eine Reihe orthodoxer Kirchengebäude ging in die Hand der beiden anderen christlichen Bekenntnisse über. Die Peter-Pauls-Kirche (die älteste Kathedrale Rigas)

erhielten die Lutheraner; Kirche und Kloster des Hl. Aleksej und die erzbischöfliche Residenz fielen den Katholiken zu. Andere Kirchengebäude nahm der Staat für seine Zwecke an sich. Das Rigaer geistliche Seminar verwandelte sich in Arbeitsräume der medizinischen Fakultät der lettischen Landesuniversität. Die Rigaer geistliche Lehranstalt diente fortan den Bedürfnissen der Kriegsschule. Das orthodoxe Seminar in Goldingen mußte seine Unterrichtsräume dem Gymnasium zur Verfügung stellen. Auf die Sommerresidenz des Erzbischofs legte das Außenministerium die Hand. In das Rigaer Frauenkloster zog das Unterrichtsministerium ein. Hart gekämpft wurde um das Eigentum an der Rigaer Kathedrale (Sobor), der größten Kirche Rigas neben dem (lutherischen) Dom. Einige empfahlen, sie zu verstaatlichen; andere, sie der evangelischen Kirche zu überlassen; wieder andere, sie abzutragen. Der zähen Gegenwehr der orthodoxen Kreise gelang es schließlich, die schöne Kirche für die Orthodoxie zu retten. Um die staatlichen Maßnahmen im neu gegründeten Lettland um 1920 richtig einzuschätzen, muß man im Auge behalten, daß damals ein großer Teil der Bevölkerung marxistisch orientiert war und die Kirche haßte. Nur so ist es zu erklären, daß einige orthodoxe Kirchen und Kapellen eingerissen, andere sogar in Vergnügungsstätten umgewandelt worden sind, und daß man mit der Orthodoxie verfuhr wie Sieger mit Besiegten. Ihre Gegner sagten damals ihr baldiges Erlöschen voraus. Die Stimmung in der Hauptstadt war derart, daß dort die Tätigkeit der orthodoxen Kirche fast lahmgelegt war. Die Erneuerung der Kirche nahm denn auch nicht von Riga, sondern von der Provinz ihren Ausgang. Zwei organisatorische Versammlungen wurden einberufen: 1919 nach Bersone und 1920 nach Marcene. 1920 versammelten sich schließlich 93 Vertreter der lettischen Pfarreien in Riga und schritten zur grundlegenden organisatorischen Arbeit: zur Schaffung von Statuten für die Pfarreien und zur Wahl der Synode als des zentralen kirchlichen Verwaltungsorgans. Vor allem wurde damals beschlossen, den Erzbischof Johannes Pommer, einen gebürtigen Letten, aus Räterußland zu rufen und ihm die Leitung der lettischen orthodoxen Kirche anzutragen. Dieser Beschluß sollte für das weitere Schicksal der Kirche von größter Bedeutung werden. Pommer nahm das Anerbieten an und begann als Erzbischof Johannes am 24. Juli 1921 seine Tätigkeit. Bezeichnend für die materielle Lage, in der er seine Kirche antraf, war die Tatsache, daß er seine Residenz im Keller der Kathedrale aufschlagen mußte und seine Eingaben an den Staat entsprechend zeichnete: „Riga, im Keller der Kathedrale“. Die einstige erzbischöfliche Residenz war, wie bereits erwähnt, der katholischen Kirche überlassen worden, und andere Kirchengebäude standen nicht zur Verfügung. Der neue Erzbischof wandte sich alsbald an den Staat mit der Bitte um Schutz und bemühte sich vor allem um die rechtliche Anerkennung der Kirche. Die Regierung vertrat trotz der verfassungsmäßig garantierten Religions- und Gewissensfreiheit die Ansicht, daß die lettischen Gesetze weder von einer orthodoxen Kirche noch von deren Organen oder Organisationen, noch von einer Pflicht des Staates, sie zu schützen, etwas wüßten. Dem wiederholten Versuch, die Kirche zu legalisieren, wurde mit dem Hinweis geantwortet, daß die Interessen des lettischen Staates eine solche Maßnahme nicht erforderten. Der energische Erzbischof wurde allmählich den staatlichen Behörden so lästig, daß sie ihn wegen politischer Vergehen verfolgen ließen; das Verfahren gedieh allerdings über die Vernehmung des Beschuldigten nicht hinaus und verlief im Sande. Offen wurde im Parlament und in der hauptstädtischen Presse die Frage aufgeworfen, ob es nicht das allerbeste sei, die Kathedrale einzureißen und ihren „Kellerbewohner“ aus Lettland auszuweisen. Die Lage war derart, daß der Erzbischof in einer Eingabe an die Regierung vom 11. März 1922 die räte-russischen Zustände als die der Kirche weit günstigeren bezeichnen konnte! (Damals hatte allerdings die bolschewistische Religions- und Kirchenverfolgung noch nicht die Schärfe der späteren Jahre angenommen.)

Eine entscheidende Änderung wurde angebahnt, als die Kirche 1925 beschloß, in das Parlament (Saeima) mit seinen hundert Abgeordneten einen Vertreter der Orthodoxie zu senden, um die Forderungen und Interessen der Kirche politisch wirksam vertreten zu können. Der aufgestellte Kandidat, der dann auch gewählt wurde, war der Erzbischof selbst. Seiner erfolgreichen parlamentarischen Tätigkeit ist es zu verdanken, daß es zum Gesetz vom 8. Oktober 1926 kam. Dieses Gesetz bezeichnet den Wendepunkt in der Geschichte der orthodoxen Kirche Lettlands. Es schnitt alle weiteren Verfolgungen und Benachteiligungen ab. Es gab der orthodoxen Kirche Lettlands die Stellung einer juristischen Person und erkannte sie als alleinige Rechtsnachfolgerin der russisch-orthodoxen Kirche auf lettischem Gebiete an. Nunmehr genossen ihre Behörden, Institute, Organe und Organisationen den Schutz des Staates in gleicher Weise wie die beiden anderen vom Staate anerkannten christlichen Bekenntnisse, Lutheraner und Katholiken. (Lediglich die sogenannten Altgläubigen — starověry —, deren es in Lettland etwa 90 000 gibt, werden weder von den drei christlichen Konfessionen noch vom Staat als eigene Kirche, sondern nur als religiöse Gruppe anerkannt.) Das Rigaer geistliche Seminar wurde erneuert. Ihm obliegt die Ausbildung des Priesternachwuchses und der Lehrkräfte für den Religionsunterricht an den staatlichen und städtischen Schulen. Kirchengerät und sonstiges Vermögen darf fortan aus den Gebäuden der Kirche nur noch mit ihrer Zustimmung entfernt werden. Die Kirche hat das Recht der Besteuerung. Außerdem leistet der Staat Zuschüsse, vor allem für die Instandhaltung der Kirchengebäude. Die Zuschüsse entsprechen dem Anteil der orthodoxen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung Lettlands, genau wie die Zuschüsse, die der Staat den beiden anderen von ihm anerkannten Konfessionen gewährt. Die Lehrkräfte, die an den staatlichen oder städtischen Schulen den Religionsunterricht im orthodoxen Bekenntnis erteilen, werden vom Staat voll besoldet. Nachdem die orthodoxe Kirche juristische Person geworden war, hatte sie die Möglichkeit, ihre Vermögensrechte vor den Gerichten geltend zu machen. Wiederholt hat sie den Rechtsweg mit Erfolg beschritten und dadurch nicht nur Angriffe auf ihr Vermögen abzuwehren, sondern auch einen Teil des Vermögens, das ihr in den vorangegangenen Jahren widerrechtlich entzogen worden war, zurückzuerlangen vermocht. Dank ihrer parlamentarischen Vertretung ist es ihr sogar gelungen, aus dem Rätestaat Heiligtümer, Kirchengerät und sonstige Vermögensstücke von hohem ideellen und materiellen Wert, die in den Okkupationsjahren 1915—1918 aus den Ostseeprovinzen in das Innere Rußlands gebracht worden waren, teilweise zurückzugewinnen. So hat sich nach der juristischen Konsolidierung der Kirche auch allmählich ihre finanzielle Lage gebessert, und ihr öffentliches Ansehen ist merklich gestiegen. 1921—1930 wurden bereits zehn neue Kirchen gebaut und geweiht — eine stattliche Anzahl in Anbetracht der Armut der orthodoxen Bevölkerung Lettlands. (Für die späteren Jahre fehlen noch statistische Angaben.)

Einen schweren Verlust erlitt die Kirche im Jahre 1934 mit dem Tod ihres Erzbischofs Johannes. Er kam in der Nähe von Riga bei einer Feuersbrunst ums Leben. Ob er das Opfer eines Unglücksfalls oder eines verbrecherischen Anschlags geworden ist, konnte nicht geklärt werden. Die eingeleitete Gerichtsuntersuchung führte zu keinem Ergebnis. Das gewaltsame Ende des verdienstvollen Geistlichen bleibt in undurchdringliches Dunkel gehüllt, um das sich die gewagtesten Gerüchte bildeten. — Sein Nachfolger wurde Agustin Peterson, Lette von Geburt. Er führt seit 1936 den Titel Metropolit und amtiert heute noch. In seine Amtszeit fällt eine Maßnahme, die für die Entwicklung der Orthodoxie Lettlands von größter Wichtigkeit ist und schon von seinem Amtsvorgänger vorbereitet worden war: die Loslösung der lettländischen orthodoxen Kirche vom Moskauer Patriarchat und ihre Unterstellung unter die Jurisdiktion des Patriarchen von Kon-

stantinopel (1936). Dadurch wurde den Gegnern der Orthodoxie, vor allem den Vertretern national-kirchlicher Anschauungen in Lettland, die Hauptwaffe aus der Hand geschlagen: daß die lettische orthodoxe Kirche nach wie vor von der russischen Orthodoxie abhängig und somit als eine russische Angelegenheit zu betrachten sei. Dieser Einwand wurde besonders gefährlich, als sich in Lettland am 15. Mai 1934 das autoritäre Regierungssystem durchsetzte, das heute noch besteht und das naturgemäß mit einer starken Belebung des lettischen Nationalgefühls und mit einer wachsenden Abneigung gegen fremde, besonders russische und deutsche Einflüsse einhergeht.

1937 konnte die orthodoxe Kirche einen weiteren Erfolg buchen: Der (evangelischen) theologischen Fakultät an der Landesuniversität in Riga wurde eine Abteilung für Orthodoxie angegliedert mit sechs Dozenten, davon zwei Ordinarien. Einen noch größeren Erfolg errang allerdings der römische Katholizismus: Er setzte 1938 die Gründung einer eigenen katholischen Fakultät an der lettischen Universität durch, so daß nunmehr in dieser Hinsicht die orthodoxe Kirche hinter den beiden anderen christlichen Bekenntnissen wieder zurücksteht.

Das Verhältnis des Staates zur orthodoxen Kirche hat seit 1926 zu Klagen keinen Anlaß mehr gegeben. Die Aufsicht, die der Staat durch ein Departement des Innenministeriums über die Kirche ausübt, geht reibungslos vonstatten. Zahlenmäßig ist über die kirchlichen Verhältnisse Lettlands und den Anteil der Orthodoxie folgendes zu sagen: Bei einer Gesamtbevölkerung von 1,9 Millionen Einwohnern entfallen heute in Lettland auf:

Orthodoxe	180 000	Bekenner
Altgläubige	90 000	„
Katholiken	400 000	„
Evangelische	1 130 000	„
Mosaische	100 000	„
	1 900 000	Bekenner

Von den 180 000 Orthodoxen sind rund 120 000 Russen und 60 000 Letten. Orthodoxe Deutsche gibt es nur 6—700. — In den Jahren 1919—1927 ist die Kirche ziffernmäßig gewachsen. In den folgenden Jahren dagegen hat sich ihr Bestand kaum geändert, jedoch hat sich der Anteil der beiden hauptsächlich beteiligten Nationalitäten etwas verschoben. Die russischen Bekenner nahmen um etwa 5000 zu, die lettischen um dieselbe Zahl ab. Die Zunahme des russischen Kontingents ist aus dem natürlichen und raschen Wachstum der russischen Volksgruppe in Lettland zu erklären. (Im Gegensatz dazu vermehrt sich die lettische Bevölkerung nicht!) Die Abnahme des lettischen Anteils an der Orthodoxie wird auf zwei Gründe zurückgeführt. Einmal auf den nationalen Kurs der letzten fünf Jahre, der dazu führte, daß trotz der Loslösung der lettischen Orthodoxie vom Moskauer Patriarchat eine wenn auch nicht große Zahl von Letten aus dem orthodoxen Lager in das evangelische überging. Das zweite Motiv ist materieller Art. Die orthodoxe Kirche in Lettland ist keine reiche Kirche. Ihre Bekenner rekrutieren sich aus den ärmeren Bevölkerungsschichten, vorwiegend aus der wirtschaftlich gedrückten russischen Minderheit. Materiell eingestellte Naturen mochten es als vorteilhafter ansehen, der finanziell unvergleichlich stärkeren evangelischen lettischen Kirche anzugehören. Darüber hinaus wird man die Feststellung machen müssen, daß dem kühlen und rational veranlagten Letten die Orthodoxie mit ihrer Glut und Innigkeit überhaupt viel weniger liegt als dem warmherzigen und religiös besonders lebendigen Russen.

Heute sind in der Orthodoxie Lettlands über hundert Geistliche tätig. Als beratendes Organ steht dem Metropoliten die Synode zur Seite. An Zeitschriften gibt die Kirche zwei heraus: die Halbmonatsschrift „Ticiba un Dzive“ (Glaube und Leben), lettisch, und die Monatsschrift „Věra i Žizń“ (Glaube und Leben),

russisch. Beide Zeitschriften, trotz des gleichen Titels inhaltlich verschieden ausgestaltet und von verschiedenen Redakteuren geleitet, sind mehr in populärer als wissenschaftlicher Form gehalten und dienen zugleich als amtliches Publikationsorgan für die Bekanntmachungen der kirchlichen Organe und Organisationen.

Die Beziehungen der orthodoxen Kirche Lettlands zu den anderen Bekenntnissen des Landes sind freundschaftlich. Sie sind zu den evangelischen Kreisen wärmer als zu den katholischen. Der Herrschaftsanspruch des römischen Katholizismus wird in der lettischen Orthodoxie vielfach als störend empfunden. Mit evangelischen Geistlichen ist man zu einem fast herzlichen Einvernehmen gelangt. In christlichen Volksversammlungen, die im Rahmen des Verbandes der Gläubigen Lettlands (Latvijas ticibu abvieniba) stattfanden, ist wiederholt von evangelischen und orthodoxen Christen gemeinsam gebetet und gepredigt worden. Wechselseitiger Kirchenbesuch wurde von den amtlichen Stellen angeregt und gefördert.

Die ökumenischen Bestrebungen außerhalb Lettlands verfolgt die orthodoxe lettische Kirche mit großer Aufmerksamkeit. Auf die wichtigsten ausländischen Konferenzen der letzten Jahre (Oxford, Edinburgh, Genf) entsandte sie ihre Vertreter. Im ganzen bietet die Kirche heute das Bild einer fortschreitenden Gesundung und Konsolidierung.

Literarisch ist die Geschichte der lettischen Orthodoxie bisher nur sehr dürftig behandelt worden. Im Jahre 1931 erschien aus der Feder von *A. Pommer* (Bruder des verstorbenen Erzbischofs Johannes Pommer) eine Broschüre „Die Orthodoxie in Lettland", lettisch und russisch, im Selbstverlag des Verfassers, 102 Seiten. Sie behandelt aber hauptsächlich die Entwicklung der orthodoxen Kirche in den baltischen Gebieten während der früheren Jahrhunderte. Die neueste Geschichte wird ziemlich kurz abgetan. Da die Schrift nur bis 1930 reicht, ist eine Ergänzung vorgesehen, die sich dem Vernehmen nach bereits im Druck befindet und Ende 1939 erscheinen soll (lettisch). Über statistische Unterlagen verfügt das lettische Innenministerium in Riga, das die Aufsicht über die Kirche führt. Kurze Berichte über die orthodoxe Kirche in Lettland enthält das von der „Russischen Nationalen Vereinigung in Lettland" herausgegebene Jahrbuch „Russkij Eżegodnik"), letzte Ausgabe Riga 1939. Weitere Literatur habe ich nicht ermitteln können.

Zeitschriftenschau.

I. Geschichtliche Abteilung.

Byzanz.

E. C. E. Owen: Fasting in the Eastern Church.

(The Church Quarterly Review, 1938, S. 95—110.)

Während seiner Arbeit für den Artikel „*νηστεία*“ (Fasten) im „Greek Patristik Lexicon“ ist Verfasser auf eine Reihe von Tatsachen gestoßen, die die Geschichte und Praxis des Fastens im Urchristentum, hauptsächlich im östlichen, betreffen. Er behandelt zuerst die Frage nach der Entstehungszeit der einzelnen Fasten. Die *Μεγάλη Νηστεία*, auch *ἡ Δεσποτική Νηστεία* (Jesusfasten) oder *ἡ Τεσσαρακοστή* (Quadragesima) genannt, taucht erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts auf, und zwar als Erweiterung des Fastens in der Charwoche. Letzteres, seinerseits eine Erweiterung des Osterfastens, ist um 250—260 n. Chr. nachweisbar, wird aber dann in die Tessarakosté eingeschlossen. Noch älter, als das Osterfasten, ist das Wochenfasten (Mittwochs und Freitags), das bereits in der Apostellehre (*Διδαχή*), also 80—110 n. Chr., erwähnt wird. Der Ursprung sämtlicher Fasten ist in der östlichen Kirche zu suchen. Die einzige Ausnahme ist das Quatemberfasten, das im 5. Jahrhundert in Rom auftaucht, dem Osten aber unbekannt bleibt. Außerdem gibt Verfasser eine Übersicht der Regeln und der Praxis des Fastens in der Ostkirche. *K. S.*

F. Dvornik: L'affaire de Photios dans la littérature latine du moyen âge.

(Seminarium Kondakovianum, X, 1938, S. 69—93.)

Dem Patriarchen Photios (857—867, 877—886), der eine so große Rolle in der Geschichte der Trennung der Römischen Kirche von der Ostkirche gespielt hat, wurde von *F. Dvornik* bereits mehrmals Untersuchungen gewidmet (vgl. Byzantion, VIII, 1933, sowie Revue des Sciences philos. et théol., IX, 1933). Hier untersucht Verfasser die Stellung der römisch-katholischen, kirchenhistorischen und kirchenpolitischen Literatur zu dieser großen Persönlichkeit der Ostkirche, auf die alle Pfeile der Gegner von „lateinischer“ Seite gerichtet waren. *F. Dvornik* betrachtet diese Literatur vom 11. bis zum 15. Jahrhundert und kommt zum Ergebnis, daß „le conflit de Photios avec la papauté occupe une place presque minime dans les écrits de cette époque. Surtout, on est surpris de constater qu'on ne savait absolument rien sur ce qu'on appele aujourd'hui le second schisma de Photios. De l'autre côté, on connaissait bien la réhabilitation du patriarch par Jean VIII et les canonistes „gregoriens“ respectaient les décisions du concile de Photios de 879—880“. I. S.

Stéphane Binon: Deux contributions importantes à l'histoire de la Sainte Montagne.

(Revue d'histoire ecclésiastique, XXXIV, 1938, S. 297—319.)

[Betrifft:
1. *A. Soloviev — Vl. Mošin.* Diplomata graeca regum et imperatorum Serviae. (Publications de l'Académie royale de Serbie, t. III, fasc. 7: Fontes rerum slavorum meridionalium editi cura *J. Radonić*, series 6 [Fontes lingua graeca conscripti], t. I.) Belgrad 1936, CXXXII + 538 S.
2. *G. Rouillard — P. Collomp.* Actes de Lavra. Edition diplomatique et critique d'après les descriptions, photographies et copies de *G. Millet* et *Spyridon de Lavra*, Bd. I (897—1178). (Archives de l'Athos publiées sous la direction de *G. Millet*, Bd. I.) Paris 1937, XXXIV + 249 S. und Mappe mit 30 Abb.]

Die Desiderata der Byzantinistik sind zahlreich: Prosopographie, Lexika, Geschichte der Institutionen, kritische Ausgaben, Corpus fehlen vollkommen oder sind veraltet. Jeder Versuch, diese offenkundigen Lücken unserer Informationsmöglichkeiten auszufüllen, ist wärmstens zu begrüßen. Beide Neuerscheinungen sind solche Versuche. In beiden wird man in den meisten Fällen Athosklöster betreffende kaiserliche und Privaturkunden finden. Beide bringen ausführliche Namen- und Sachregister. Derartigen Urkundenausgaben müssen aber bestimmte Prinzipien zugrunde gelegt werden. Vor allem muß in jedem einzelnen Fall entschieden werden, ob eine diplomatische oder eine kritische Ausgabe der Urkunde vorzuziehen ist. Erstere ist am Platz, wenn man im Besitz einer Photokopie (des Originals der Urkunde oder einer echten zeitgenösssichen Kopie) ist, letztere, wenn man nur moderne Kopien oder frühere Ausgaben besitzt. Dieses Prinzip ist von *Solovev* und *Mošin* nicht eingehalten. Gar nicht gerechtfertigt ist z. B. die kritische Ausgabe von Stephan Dušans goldenen Bullen, die heute noch in Belgrad oder in athonitischen Archiven bewahrt werden, und die *Solovev* photographiert hat oder photographieren lassen konnte. *Binon* unterzieht die Ausgabe der Diplomata graeca einer ausführlichen Kritik (S. 299—314), indem er einerseits die Rechtschreibung bemängelt, andererseits, was schwerwiegender ist, den Herausgebern zum Vorwurf macht, eine nicht geringe Anzahl der in den Athosklöstern gefälschten oder doch zweifelhaften Urkunden aufgenommen zu haben. Das Verdienst der Herausgeber ist aber trotzdem sehr groß. Der Verfasser hofft, daß in der zweiten Ausgabe das Korn vom Unkraut besser geschieden sein wird. Die ziemlich scharfe und wohl wenigstens zum Teil gerechte Kritik des Verfassers wird leider durch sein Zugeständnis (S. 314) beeinträchtigt, daß er, der serbischen Sprache unkundig, die ausführliche (132 S.) und wichtige Einleitung in dieser Sprache, insbesondere Kap. III (Diplomatische Analyse der Urkunden), nicht gelesen hat. Sind die Diplomata graeca der serbischen Herrscher von großem Interesse für die Geschichte des Athos im 14. Jahrhundert, so führt uns der erste Band der Actes de Lavra in die Anfänge des Mönchtums auf dem Heiligen Berg. Dieser Band enthält 58 Urkunden (die älteste ist mit dem Jahre 897 datiert). Die Ausgabe (Frl. *Rouillard* und Herr *Collomp)* ist eine Glanzleistung der modernen Byzantinistik. Auch die Wiedergabe der Tafeln ist hervorragend. *K. S.*

A. V. Soloviev: Un invintaire de documents byzantins de Chilandar.

(Seminarium Kondakovianum, X, 1938, S. 31—47.)

Verfasser gibt eine kurze Beschreibung der 101 Rechtsurkunden — Chrysobullen, Verordnungen und Briefe der byzantinischen Kaiser — aus dem Archiv

des serbischen Klosters Chilander auf dem Athos-Berge, die aus der Zeit des 11. bis 14. Jahrhunderts stammen und für die innere Geschichte dieser bedeutendsten serbischen Mönchsniederlassung auf dem Athos-Berge von großer Wichtigkeit sind. *I. S.*

Germaine Rouillard — D. A. Zakynthinos: Un faux chrysobulle d'Andronic. III Paléologue.

(Byzantion, XIII, 1938, S. 1—8 mit 2 Tafeln.)

Neben der zweifellos echten goldenen Bulle, die die Laura von Andronikos III. Paläologos im Januar 1329 erhalten hatte, besitzt das Archiv dieses Athosklosters eine andere, gleichfalls an die Laura von demselben Kaiser angeblich erteilte goldene Bulle ähnlichen, jedoch nicht identischen Inhalts. Diese Bulle ist auch mit dem Januar 1329 datiert, mit kaiserlicher Unterschrift und mit Goldsiegel versehen. Sie ist aber bestimmt unecht und muß in eine Reihe mit den von *Fr. Dölger* untersuchten unechten Kaiserurkunden gebracht werden. Wie das zur Zeit der Paläologen öfters geschah, ist sie im Kloster selbst hergestellt worden. Dieses nicht gerade einwandfreie Verfahren bezweckte die Sicherstellung von reellen, jedoch durch echte Urkunden nicht genügend belegten und gesicherten rechtlichen Ansprüchen des Klosters. *K. S.*

D. Anastasevič: Esfigmenskie akty carja Dušana. (Die Akten des Caren Dušan an das serbische Kloster Esphigmenon auf dem Athos.)

(Seminarium Kondakovianum, X, 1938, S. 57—68.)

Verfasser untersucht den Inhalt von vier Urkunden — drei Chrysobullen und ein Protagma — des serbischen Caren Stefan Dušan an das Kloster Esphigmenon (aus der Zeit 1346—1357), die die Rechte dieses Klosters auf Ländereien außerhalb des Athos-Berges bestätigen. Verfasser stellt fest, daß nur zwei Urkunden von dem Caren Dušan erteilt sind, die übrigen stammen von anderen Herrschern, Nr. II von dem byzantinischen Kaiser Andronikos II. (nach 1259). Die Frage nach der Entstehungsgeschichte des Protagma läßt Verfasser offen. *I. S.*

F. Dölger: Johannes VI. Kantakuzenos als dynastischer Legitimist.

(Seminarium Kondakovianum, X, 1938, S. 19—29.)

Verfasser behandelt die interessante Frage nach den Bestrebungen des byzantinischen Kaisers Johannes VI. Kantakuzenos (1341—1355), sich als Kaiser zu legitimieren und seine „kaiserliche Abkunft" durch die sogenannte „Bruderschaft" (ἀδελφοποιία) mit seinem Vorgänger, Andronikos III. Paläologos, zu bekräftigen, eine Sitte, die es zwar in Byzanz gegeben hat, die aber sowohl von der Kirche als auch vom Staat untersagt wurde. *I. S.*

M. Lot-Borodine: La grâce déifiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas. L'onction chrismale.

(Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1937, S. 693—712.)

Eine gewisse Unklarheit läßt sich bei den Kirchenvätern nicht leugnen, wenn sie von der Taufe sprechen, dabei aber die Taufe in weiterem Sinne meinen, d. h. in diesen Begriff auch die unctio post-fontem einschließen. Aber schon Cyrillus von Jerusalem, unser bester Leiter in Fragen des sakramentlichen Denkens

der christlichen Antike, unterscheidet die σφραγὶς τοῦ ὕδατος bei der Taufe und die σφραγὶς τῆς κοινωνίας τοῦ Πνεύματος ἁγίου. Die Art, wie ein viel späterer Theologe, Nikolaus Kabasilas († 1363), das Thema von dem θεῖον μύρον behandelt, ist für die herrschenden Tendenzen des byzantinischen Mittelalters sehr aufschlußreich. (Die Verfasserin vermeidet absichtlich den Ausdruck „confirmation" — „Firmung", weil er der östlichen Welt fremd geblieben war und in einer Studie, die das wahre Gesicht der auch in ihren Ausdrücken sehr traditionsgebundenen byzantinischen Kirche zeigen will, störend gewirkt hätte.) Dieses Thema ist bei Kabasilas mit der traditionsmäßigen Christologie sehr eng verknüpft. Anläßlich des eigentlichen Sakraments läßt er eine großartige auf origenistisch-areopagitischer Basis aufgebaute Theorie von der Logos-Salbung entstehen. In Ewigkeit als Logos gesalbt, bleibt der Sohn in sich selbst, bevor er unsere Natur empfängt und dadurch das Fleisch vergöttlicht. Durch die Fleischwerdung ergießt er sich über die erschaffene Menschheit, Die Fleischwerdung ist für Kabasilas ein wirklicher „Ausfluß der Gottheit", allerdings nicht der für immer unmitteilbaren οὐσία, sondern ihrer substantiellen Energien. Die durch die Sünde entstandene Trennung der Menschheit von der θεία μακαριότης ist damit aufgehoben. In diesem Sinne ist die rituelle Ölung ein Symbol der assumptio humanitatis durch den Logos. Die gesamte sakramentliche Theologie Kabasilas ist auf dem Erlösungsdogma aufgebaut, denn im Zentrum jeder theurgischen Aktion steht das geoffenbarte Mysterium Jesu Christi.

K. S.

G. Hofmann S. J.: Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentini de Novissimis.

(„Gregorianum" Commentarii de re theologica et philosophica, XVIII, 1937, S. 337—360.)

De Novissimis, über die letzten Dinge (das Fegefeuer, den Himmel und die Hölle, das besondere Gericht und das allgemeine Gericht) ist im Juni und Juli 1438 in Ferrara und im Juni 1439 in Florenz auf gemeinsamen Tagungen von Abgeordneten der Lateiner und Griechen verhandelt worden. Gleichzeitig fanden auch getrennte Beratungen beider Parteien statt. Aber auf keiner öffentlichen Sitzung des Konzils sind diese Fragen berührt worden. Erst die bei der feierlichen Veröffentlichung der päpstlichen Bulle Laetentur coeli am 6. Juli 1439 verkündigte Unionsformel enthielt auch die Definition de Novissimis. Schon aus diesem Grunde sind wir besser über die Entstehung der Filioqueformel des Konzils, als über die Entstehung seiner eschatologischen Definition unterrichtet. Der Verfasser verfolgt ihren Werdegang, indem er einzelne Elemente und Meinungsverschiedenheiten, welche die endgültige Fassung mitbestimmt haben, aus Quellen, die er möglichst ihre eigene Sprache sprechen läßt, zusammenstellt und dem Leser vorführt. Als interessante Einzelheiten seien die Purgatoriumkontroverse erwähnt („multae fuere differentiae"; die Griechen behaupteten, „quod non erat locus purgatorii, sed essent animae in certis locis exspectantes diem iudicii", waren aber untereinander nicht einig) und die Bekämpfung der palamitischen Ideen der Griechen durch die Lateiner („Latini iam in conferentiis Ferrariensibus de Novissimis perspexerunt errores Graecorum de iudicio particulari et de visione Dei beatifica originem sumpsisse ex haeresi palamismi, quae inter substantiam et actionem divinam (energiam) distinctionem realem esse affirmabat". Trotzdem kam es in der bulla reunionis nur zu einer definitio ampla de visione Dei, mit der sich die Lateiner propter resistentiam Graecorum begnügen mußten).

Unter den vom Verfasser benutzten Quellen wird auch die Vera histo-

ria unionis non verae inter graecos et latinos sive concilii Florentini exactissima narratio des Silvester Syropulos (eines Anhängers des antiunionistischen Markus Eugenikus von Ephesus) erwähnt (jedoch kaum berücksichtigt). Das Jahr der *Creyghton*schen (einzigen) Ausgabe dieser Schrift wird vom Verfasser (S. 337 Anm. 5) nicht richtig angegeben (1670 statt 1660). *K. S.*

Altreußen.

G. Fedotov: Le baptême de saint Vladimir et la conversion de la Russie (988—1938).

(Irénikon, XV, 1938, S. 417—435.)

Der Verfasser gibt zunächst die bekannte Erzählung der Nestor-Chronik wieder, sucht aus diesem Legendenknäuel die in den Augen der modernen Kritik als einigermaßen feststehend geltenden Tatsachen herauszuschälen und nimmt dann Stellung zu der in den letzten Jahren sehr umstrittenen Frage, aus wessen Hand Vladimir die Taufe empfing und woher der erste Klerus für sein Volk gekommen war. Aus inneren Wahrscheinlichkeitsgründen, aber auch e silentio der römischen Quellen lehnt der Verfasser die sogenannte römische Hypothese ab und zieht die bulgarische vor (vgl. *Hans Koch*, Byzanz, Ochrid und Kiev 987—1037, Kyrios 1938, H. 4, S. 253 ff.), woraus aber nicht auf eine romfeindliche Stellung Vladimirs geschlossen werden darf. Im Gegenteil, wir sind im Besitz zahlreicher Zeugnisse von seinen freundschaftlichen Beziehungen mit der abendländischen Kirche (Förderung des deutschen Missionars Bruno von Querfurt, der durch sein Land zog, um den Pečenegen das Evangelium zu predigen; Übernahme einiger kanonischer Eigentümlichkeiten der Lateiner, die Byzanz unbekannt geblieben waren u. a.). Zum Schluß wirft der Verfasser einen Blick auf das kulturelle Erbe, das Rußland aus Byzanz übernahm. Dieses Erbe ist nicht die einzige Quelle der russischen Mentalität, wohl aber die tiefste, ohne die es überhaupt weder eine russische Kultur, noch eine russische Mentalität, wie wir sie kennen, hätte geben können. Seine Treue der byzantinischen Tradition hat Rußland teuer bezahlen müssen. Die jahrhundertelange Isolierung Rußlands vom Westen war nicht geeignet, seine intellektuelle Kultur zu fördern und führte zu einer Verkümmerung des rationalen Elementes in der russischen Mentalität. Heute noch nicht abgeschlossene kulturelle Revolutionen (seit Peter dem Großen) waren nötig, um das Gleichgewicht einigermaßen wiederherzustellen. Nicht Byzanz an sich und nicht seine Kultur, die sowohl zur Zeit Vladimirs, wie auch in den folgenden Jahrhunderten der westlichen nicht nachstand, letzterer (im 10. und 11. Jahrhundert) vielleicht noch überlegen war, trägt die Schuld daran. Was Vladimir seinem Volke bot, war nicht ein aus der Urquelle geschöpfter Hellenismus oder Byzantismus, sondern ein durch das bulgarische Prisma gegangener, übersetzter, abgeschwächter, vulgarisierter Hellenismus. Andererseits dürfen auch die positiven Seiten dieses kulturellen Tatbestandes nicht übersehen werden, die in einer frühen ungehemmteren nationalen Entwicklung Rußlands zum Ausdruck kommen und auch noch in den besten Schöpfungen der russischen Kultur des 19. Jahrhunderts zu spüren sind. *K. S.*

E. Behr-Sigel: Les „fous pour le Christ“ et la „sainteté laïque“ dans l'ancienne Russie.

(Irénikon, XV, 1938, S. 554—565.)

Zur selben Zeit als die Parteigänger des Joseph von Volokolamsk zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Oberhand gewinnen und in der Russischen Kirche

eine Periode der Vorherrschaft des Ritualismus beginnt, entwickelt sich auch die Blüte einer Heiligkeit, die eine vollkommene Verachtung äußerer Formen an den Tag legt und jedem Konventionalismus feind ist. Es ist die Heiligkeit der „Jurodivyj", der „Narren um Christi willen". Im Gegensatz zur herrschenden Meinung sind sie der christlichen Antike, wie dem westlichen Christentum nicht vollkommen fremd. Für die erstere nennt Verfasserin die Heiligen Symeon und Andreas (gemeint sind Symeon v. Emesa (Syrien), † um 550, und Andreas Salos, slavischer Abstammung, † 936 LTK) (vgl. *Ernst Benz*, Heilige Narrheit, Kyrios 1938, H. 1/2, S. 1 ff.); für das letztere die Heiligen Ulpia (Ulphia, 8. J.), Johannes Colombini († 1367) und Johannes von Gott († 1550).

Der russische Jurodivyj übernimmt von seinem antiken Vorbild vor allem die freiwillige Demütigung. Die berühmtesten russischen „Narren um Christi willen" sind Vasilij Blažennyj und Nikolaj von Pskov. Bei ihnen geht das närrische Wesen in eine bis aufs äußerste getriebene Kühnheit in der offenen Aussprache, in eine Bloßlegung jeder konventionellen Lüge vor Machthabern über. Sie sind die Verkörperung einer revolutionären Wahrheitsliebe. *K. S.*

Polen.

K. Buczek: Pierwsze biskupstwa polskie. (Die ersten polnischen Bistümer.)

(Kwartalnik historyczny, Bd. 52, (1938), S. 169—209.)

Nach der allgemein herrschenden Ansicht bestand in Polen zur Zeit Mieszkos I. ein Missionsbistum. Im Jahre 1000 wurde das Erzbistum Gnesen gegründet, dem die neugeschaffenen Bistümer Krakau, Breslau und Kolberg unterstellt wurden. *Buczek* greift eine These von *W. Kętrzyński* auf und möchte nachweisen, daß bereits vor dem Jahre 1000 mehrere Bistümer in Polen bestanden haben. Er interpretiert das karge Quellenmaterial und zieht dabei die umfangreiche Spezialliteratur heran. Für Krakowien, Schlesien und Pommern glaubt er Bischöfe vor dem Jahre 1000 nachweisen zu können. Bei aller Anerkennung der Arbeit, die durch das Labyrinth der sich widersprechenden Anschauungen zahlreicher Spezialforscher einen Weg bahnt, dürfte in dieser schwierigen Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen sein. *B. St.*

H. Łowmiański: Wcielenie Litwy do Polski w 1386 r. (Die Eingliederung Litauens in Polen im Jahre 1386.)

(Ateneum Wileńskie, 12, (1937), S. 36—145.)

Nach einem Überblick über die umfangreiche Spezialliteratur wird die Bedeutung des Aktes von Krewo für das Problem der Vereinigung Polens mit Litauen beleuchtet. Jagiełło verpflichtete sich damals „terras suas Litvaniae et Rusiae coronae Regni Poloniae perpetuo applicare". Die Interpretation des Ausdrucks applicare, der durch einen Brief Ludwigs von Ungarn erleichtert wird, ergibt, daß damit eine Inkorporation gemeint war. In formal-rechtlicher Hinsicht wird die Union mit einem „feudum oblatum" verglichen. Von den Verhandlungen, die im Februar 1386 in Krakau stattfanden, ist nur in einem Regest die Rede. Diese Verhandlungen und ihre Folgen bilden den Inhalt des 2. und 3. Kapitels der vorliegenden Untersuchung. Bei der Krönung Jagiełłos wurde die Vereinigung Litauens mit der polnischen Krone symbolisch vollzogen. Seit dem Jahr 1386 hörte die Existenz eines selbständigen litauischen Staates auf. Polen und Litauen wurden zu einem staatlichen Organismus unter der Oberhoheit

der polnischen Krone und unter der litauischen jagiełłonischen Dynastie verbunden. *B. St.*

St. Zajączkowski: Studia nad procesami Polski i Litwy z zakonem krzyżackim w l. 1420—1423. (Studien über die Prozesse Polens und Litauens mit dem Ritterorden in den Jahren 1420—1423.)

(Ateneum Wileńskie, 12, (1937), S. 282—403.)

Einleitend werden die vorhandenen Quellen aufgezählt und bewertet. Danach wird die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Polen-Litauen bis zum Jahre 1420 skizziert. Die Darstellung setzt mit der Behandlung des Breslauer Prozesses im Jahre 1420 ein. Es folgt die Beschreibung der Verhandlungen in Rom und des Prozesses unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten Antonio Zeno. Alle diese Auseinandersetzungen führten aber kein positives Ergebnis herbei. *B. St.*

W. Maciejowska: Mikołaj Radziwiłł biskup żmudski (1515—29), a francuski „król cudotworca“ Franciszek I. (Nikolaus Radziwiłł, Bischof von Żmudź, und der französische „wundertätige König“ Franz I.)

(Kwartalnik historyczny, Bd. 52, (1938), S. 226—230.)

König Zygmunt der Alte bat brieflich Franz I., König von Frankreich, um Hilfe für den Bischof Nikolaus, der an dem morbus scropularum erkrankt war. Der Brief scheint im Jahre 1517 geschrieben zu sein und stellt ein interessantes Dokument für die Beziehungen zwischen Frankreich und Polen im Anfang des 16. Jahrhunderts dar. *B. St.*

R. Mienicki: Stanisław Dowojno wojewoda Połocki. (St. Dowojno, Woiwode von Połock.)

(Ateneum Wileńskie, 12 (1937), S. 404—481.)

Durch eine sorgsam gearbeitete Biographie wird uns die politische Lage Polens in der Mitte des 16. Jahrhunderts verdeutlicht (Herkunft, öffentlicher und privater Dienst, Woiwode von Połock, Kampf mit Moskau 1563, Gefangenschaft, Rückkehr und Tod 1573).

St. Kot: Świadomość narodowa w Polsce w XV—XVIII. (Das Nationalbewußtsein in Polen vom 15.—17. Jahrhundert.)

(Kwartalnik historyczny, Bd. 52, (1938), S. 15—33.)

In einem Vortrag vor der historischen Gesellschaft in Krakau schilderte der Verfasser die Entwicklung des polnischen Nationalbewußtseins vom Anfang des 15. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. Schon im 15. Jahrhundert sind die Ausdrücke „Polonicum genus“, „gens Polonica“, „gens et natio Polonica“ zu feststehenden Begriffen geworden. Die den lateinischen Ausdrücken entsprechenden polnischen Worte sind nicht so leicht zu fassen. *Kot* sucht die Entwicklung mit Hilfe von Beispielen aus dem 16. und 17. Jahrhundert klarzulegen. Die Szlachta wurde die tragende Schicht des polnischen Nationalbewußtseins. *B. St.*

H. Mościcki: Z dziejów masonerii w legionach polsko-włoskich. (Zur Geschichte der Freimaurerei in den polnisch-italienischen Legionen.)

(Kwartalnik historyczny, Bd. 52, (1938), S. 34—38.)

Nach dem Frieden von Lunéville erhielten die polnischen Truppenteile, die in Oberitalien auf der Seite Napoleons gefochten hatten, den Namen „Polacchi al soldo della Republica Italiana". Im Jahre 1803 entstand unter ihnen eine Konspiration, die gegen Frankreich und gegen die Konsulatsherrschaft gerichtet war. Die Unzufriedenen vereinigten sich in der Freimaurerloge „Die Union".
B. St.

W. Nowodworski und St. Nowodworska: Kronika. (Chronik.)

(Ateneum Wileńskie, 12, (1937), S. 676—694.)

Für die Zeit vom 1. September 1936 bis zum 1. September 1937 wird ein eingehender Bericht über das wissenschaftliche und kulturelle Leben in Wilna vorgelegt, aus dem hervorgeht, welche wichtige Rolle der Nordosten im geistigen Leben Polens spielt. Wir werden über die Tätigkeit von zwanzig wissenschaftlichen Organisationen unterrichtet, über die 6. Zusammenkunft der polnischen Orientalisten in Wilna, über die Eröffnung des Universitätsjahres 1936/37, über die Feierlichkeiten zu Ehren des 400jährigen Geburtstages Pjotr Skargas (6. Dezember 1936), über die feierliche Promotion des ehem. polnischen Marschalls Edward Śmigly-Rydz zum Dr. med. honoris causa, über das Zeitschriftenwesen in Wilna und über das kulturelle Leben in der Provinz. *B. St.*

K. Pieradzka: Konferencia historyków węgierskich i polskich. (Konferenz der magyarischen und polnischen Historiker.)

(Kwartalnik historyczny, Bd. 52, (1938), S. 343—350.)

In der polnischen Akademie der Wissenschaften fand am 11. und 12. Mai 1938 eine Zusammenkunft der magyarischen und polnischen Historiker statt, die von der polnischen historischen Gesellschaft organisiert war. Die Begrüßungsansprache hielt Prof. *Kutrzeba.* Sie wurde von Prof. *Domanovszky* erwidert. Von den zahlreichen Vorträgen, die an diesen beiden Tagen gehalten wurden, seien hervorgehoben Prof. *Kossányi,* Polonica in den magyarischen Archiven, Prof. *Divéky,* Die Notwendigkeit einer polnisch-magyarischen Bibliographie, Prof. *Dąbrowski,* Wissenschaftliche Postulate für die Erforschung des 10. bis 14. Jahrhunderts, Prof. *Halecki,* Probleme des 15. bis 18. Jahrhunderts. Mehrere Ergebnisse der Diskussionen, die nach den Vorträgen stattfanden, wurden einstimmig als Richtlinien für eine weitere, engere Zusammenarbeit zwischen den polnischen und magyarischen Historikern angenommen. *B. St.*

II. Systematische Abteilung.

Theologie.

Jean Rivière: Le dogme de la Rédemption dans l'Orthodoxie Russe.

(Revue Apologétique, LXVI, 1938, Bd. I, S. 592—596.)

Die östliche Orthodoxie, deren Kern mit dem Urchristentum zusammenfällt, muß, trotz der durchaus berechtigten „ökumenischen" Stimmungen und Einheits-

bestrebungen, auch vom Standpunkt ihres von demjenigen der Katholischen Kirche abweichenden Lehrgehalts (dissidences doctrinales) betrachtet werden. Der Unterschied darf um so weniger unterschätzt werden, als dieser Lehrgehalt bei näherer Betrachtung nicht in einer unbeweglichen Starrheit verweilt, sondern die bedauernswerte Tendenz an den Tag legt, die Liste seiner alten Irrtümer zu bereichern. So ist z. B. das Problem der Erlösung bereits seit längerer Zeit in der russischen Theologie wieder Gegenstand der Erörterung geworden. Der frühere Standpunkt, wonach neben der Erlösungstheologie der griechischen Kirchenväter auch die Anselminische Satisfaktionslehre, dieses spezifische Lehrgut der lateinischen Welt, entweder als gleichbedeutende und gleichberechtigte oder wenigstens als erläuternde und ergänzende Lehre galt, scheint in der russischen Theologie nicht mehr der herrschende zu sein. Ihr Bestreben geht vielmehr dahin, zu der in strengem Sinne östlichen und kirchenväterlichen Erlösungslehre den Weg zurückzufinden, die Anselminische Lehre dagegen als eine von der östlichen Tradition abweichende westliche Neuerung zu betrachten. Der Verfasser ist geneigt, diese Tendenz in der russsichen Theologie auf protestantische Einflüsse zurückzuführen. Er glaubt feststellen zu können, daß jeder Versuch, die Lehre Anselms zu ersetzen, zu Gemeinplätzen führe. *K. S.*

L. Bouyer: Orthodoxie et Protestantisme.

(Irénikon, XV, 1938, S. 209—235.)

Es ist eine konfessionsgeschichtlich interessante Tatsache, daß zu unserer Zeit ein Kontakt des Protestantismus mit der östlichen Orthodoxie entstanden ist. Als Ausgangspunkt desselben sind einerseits die ökumenischen Konferenzen von Stockholm und Lausanne und ihre Folgen, andererseits die russische Auswanderung nach dem Westen anzusehen. Was aber die tieferliegenden Gründe dieser Annäherung betrifft, so sind zwei Extreme zu vermeiden. Für die einen ist die Versuchung sehr groß, in dieser Annäherung nur ein gegen den gemeinsamen „Feind“, den römischen Katholizismus gerichtete taktische Verständigung („un accord tactique“) zu sehen; für andere beruht sie auf einer Illusion, indem doppelsinnige Aussagen für Eintracht und Einklang genommen werden, wenn etwa ein sehr synkretischer und romantischer Protestantismus und die Orthodoxie gewisser Russen in Paris von einer wenig reellen Union träumen. Wahrheitsmomente sind hier freilich unverkennbar. Beide Erklärungen übersehen aber das Wesentliche. Dieses Wesentliche, die Berührungspunkte der protestantischen Mentalität mit derjenigen der östlichen Orthodoxie sollen nach ihrem Unionswert untersucht werden. Zuerst ist der Antijuridismus zu nennen. Für den modernen Protestantismus ist die Verabscheuung jeder juridischen Konzeption des Christentums, von all dem, was an den Begriff des Verdienstes, an das do, ut des, an die Messe im Lichte protestantisch einseitig hervorgehobener nachtridentinischer Theorien u. dgl. erinnert oder zu erinnern scheint, und den Katholizismus schlechthin bedeutet, sehr bezeichnend. Ebenso kennt die östliche Orthodoxie dort, wo es sich um christliches Leben in der Kirche, den mystischen Leib Christi, bei steter Anwesenheit des hl. Geistes in den Gaben der Gnade handelt, keine Anwendung von juridischen Kategorien. Als zweiter Berührungspunkt ist der Antiphilosophismus zu bezeichnen. Denn eine der wichtigsten Ursachen der Reibungen zwischen dem katholischen Okzident und dem orthodoxen Orient ist der Thomismus. Und gerade der Thomismus wird von der modernen protestantischen Theologie der mittelalterlichen Theologie am meisten vorgeworfen, weil er einen Ersatz der Offenbarung durch menschliche Philosophie bedeutet. Der dritte Punkt ist das kirchliche Lehramt. Alles, was den Protestanten im katholischen Begriff von der kirchlichen Autorität in Fragen der Glaubenslehre abstößt, scheint in der orthodoxen Konzeption zu fehlen: nur der lebendige consensus der Gläu-

bigen entscheidet, er hält die Wahrheit aufrecht. Hier beginnen aber die Schwierigkeiten. Eine nicht zu unterschätzende Anzahl von Orthodoxen erhebt heutzutage mit aller Energie Protest gegen ihre Glaubensgenossen, die diesen Standpunkt vertreten. Letztere behaupten ihrerseits, der Protest sei nur das Anzeichen einer Rückkehr zu einer schlimmen Zeit, in der orthodoxe Theologen nach katholischen Lehrbüchern dachten und einen Krypto-Katholizismus einführten. Die wahre Orthodoxie sei dagegen bei einem *Chomjakov* zu suchen. Betrachten wir aber *Chomjakov* selbst, so finden wir bei ihm nicht nur Parallelismen, sondern häufig buchstäblich indentische Stellen mit *Möhler*, den er gelesen hat. Ebenso wie *Chomjakov* von der Orthodoxie, ist *Möhler* vom Katholizismus durchdrungen, zögert aber nicht zuzugeben, daß er den ersten Anstoß von *Schleiermacher* und *Neander* erhalten hat. Daß bei *Möhler* ein der katholischen „catharsis" entgangenes Residuum von romantischem Protestantismus vorhanden ist, kann nicht bezweifelt werden. Und dieses Residuum hat sich bei *Chomjakov* noch vertieft, um ein wesentliches Element seines orthodoxen Gebäudes zu werden. Der bei *Möhler* in der Frage nach der Autorität in Glaubenssachen anästhesierte romantische Protestantismus lebt in *Chomjakovs* zu seiner Vernichtung errichteten orthodoxen Burg wieder auf. So kam es, daß manche Protestanten, die sich gerade in diesem Punkt zur orthodoxen Kirche hingezogen fühlten, bald mit schmerzlicher Selbstironie einsehen mußten, daß die ihnen hier angebotenen Schätze nur ihre eigenen sind. Das letzte Wort des Verfassers, eines protestantischen Pfarrers, gilt — mit Einbeziehung des römischen Katholizismus — der „irenischen" oder ökumenischen Idee. *K. S.*

D. C. Lialine: De la Méthode irénique.

(Irénikon, XV, 1938, S. 3—28, S. 131—153, S. 236—255 und S. 450—459.)

In seinen etwas weitläufigen und labyrinthisch verlaufenden Ausführungen sucht Verfasser die „irenistische" Methode zu schildern, die das „Irénikon" vertritt. Dabei werden leider Methode und Aufzeichnung der Wesenszüge der Ostkirche nicht scharf genug auseinandergehalten, was die Klarheit des Gedankenganges noch mehr beeinträchtigt. Trotzdem lassen sich einige Richtlinien der irenistischen Arbeit andeuten, wie sie dem Verfasser vorschwebt. Im Gegensatz zu den katholischen „Unionisten", die über die östliche Orthodoxie in der Regel ungenügend informiert sind, und den ein richtiges Verstehen (compréhension) derselben fehlt (sie übersehen Wesentliches; sie legen zu viel Wert auf Zufälliges und Nebensächliches), will der Irenist vor allem diese Fehler vermeiden. Seine positive Aufgabe besteht in einem tieferen Eindringen in die Tradition und Geisteseigenart der Ostkirche. Diese Aufgabe wird vom Verfasser sowohl vom Standpunkt der theologischen Information, wie auch von demjenigen der außer- oder überrationalen Elemente betrachtet, die in dem Begriff der compréhension enthalten sind. Theologisch gesehen steht der Irenist vor der Tatsache der Krise, die die russische Theologie seit etwa 40 Jahren unter dem Einfluß der neoslavophilen theologischen Schule durchmacht, und ihrer wachsenden Tendenz, zu den von westlichen Einflüssen unberührten „Lebensquellen" (sources „vitales") des östlichen religiösen Lebens zurückzukehren (Klosterleben, Religiosität des einfachen Volkes), — einer Tendenz, die sich neulich auch in panorthodoxem Ausmaß auf dem Theologenkongreß in Athen (1936) zeigte. Die irenistische theologische Forschung muß also ein vierfaches Ziel im Auge behalten: 1. Die griechische patristische Tradition an sich; 2. die Methode, welche die orthodoxen Theologen selbst anwenden, um diese Tradition zu studieren; 3. die spätere orthodoxe Theologie, die in den Augen der modernen orthodoxen Forscher als der Orthodoxie zweifellos treu gilt, im Gegensatz zu der mit synkretischen Tendenzen belasteten; 4. die protestantisch-orthodoxen theologischen Beziehungen auf

dem Gebiet der geschichtlichen Betrachtung, die oft von katholischen Ostkirchlern mit wenig Verständnis und mit noch weniger Wohlwollen behandelt werden. Der Lebensnerv des Irenismus liegt jedoch tiefer. Er führt zu der apostolischen Tradition in ihrer reinen Form, was in bezug auf die Orthodoxie von besonderer Wichtigkeit ist, weil letztere — unabhängig von ihren verschiedenen theologischen und allgemein-religiösen Tendenzen — ihre unverbrüchige Treue dieser Tradition behauptet und der katholischen Lehre Neuerungen vorwirft, die in dieser Tradition nicht gerechtfertigt sind. Die theologische Information ist aber, wie gesagt, nicht das einzige Ziel der irenistischen Arbeit. Sie geht weiter und sucht auf dem Gebiet der überrationalen compréhension, einerseits der „integralen Erkenntnis" (connaissance integrale) näher zu kommen, die den Höhepunkt der slavophilen Botschaft bildet und außerrationale Momente, wie Intuition, affektive Erkenntnis u. dgl. voraussetzt, andererseits aber auch das den Stil des religiösen Lebens der Ostkirche bestimmende und sowohl für einen Maximus Confessor, wie für einen *N. Berdjaev* bezeichnende symbolische Denken und Erkennen (connaissance symbolique) zu berücksichtigen. *K. S.*

B. Schultze S. J.: Zur Sophiafrage.

(Orientalia Christiana Periodica, 1937, S. 655—661 u. S. 674—680.)

Die Orientalia Christiana Periodica haben schon eine ausführliche und sehr kritische Würdigung der Lehre *Bulgakovs* gebracht (*Th. Spáčil S. J.*, Nova opinio auctoris orthodoxi de Unione Hypostatica, 1935, S. 53—92). In der vorliegenden kurzen Mitteilung über den Verlauf des Sophiastreites stellt der Verfasser zunächst fest, daß *Bulgakov* sich „durch die Verurteilung seiner Lehre im sophianischen Schaffen nicht entmutigen" läßt. Bereits liegt der zweite, pneumatologische Band seiner Trilogie vor (eine Besprechung aus der Feder *B. Schultzes* findet sich auf S. 674—680 desselben Heftes), der ekklesiologische und eschatologische dritte Band ist angekündigt (inzwischen 1939 in Paris erschienen). Es folgt eine eingehende Besprechung des Buches des Erzbischofs *Seraphim (Sobolov)*, der wichtigsten Veröffentlichung der Karlowitzer Richtung. Letztere hat bekanntlich im Gegensatz zur russisch-orthodoxen theologischen Hochschule zu Paris entschieden gegen *Bulgakov* Stellung genommen. Verfasser äußert sich durchaus anerkennend über die theologische Leistung des Erzbischofs und findet dessen Auffassung „fast völlig mit Dogma und Überlieferung der katholischen Kirche" übereinstimmend. Nicht einverstanden ist der Verfasser mit den Beweisgründen des Erzbischofs, die sich auf die Lehre des hl. Gregorius Palamas stützen, und mit der Überschätzung der Autorität der Kirchenväter, die letzten Endes nicht vom hl. Geist inspiriert und nicht unfehlbar sind. Außerdem bedauert Verfasser, daß der Erzzbischof die sehr wichtige, von der Sophialehre über *Vladimir Solovev* zum deutschen Idealismus und zur deutschen protestantischen Mystik (Schelling, Böhme) führende Linie nicht verfolgt hat. *K. S.*

W. J. Phytian-Adams: The thought and significance of N. Berdyaev.

(The Church Quarterly Review, 1938, S. 245—268.)

Die Schriften *N. Berdjaevs* haben nach ihrem Erscheinen in englischer Sprache (Verfasser nennt ihrer sechs) in England einen großen Eindruck gemacht. Sie bieten aber dem Leser, der ihre Gedankengänge verfolgen und ihre wichtigsten Konsequenzen sich vergegenwärtigen will, keine geringen Schwierigkeiten. Verfasser macht den Versuch, in sorgfältig gewählten Zitaten die verschiedenen Aspekte der prophetischen Botschaft dieses Schriftstellers wiederzugeben. Die Bedenken, die er gegen sie erhebt, sind zweierlei. Erstens kann er dem englischen

Leser ein Verständnis für die Auffassung der „natürlichen" Welt als einer direkten Folge der Erbsünde, als einer „fremden und feindlichen" Welt nicht zumuten, wenn auch das letzte Geheimnis der Sünde nicht anders skizziert werden kann, als auf dem Wege einer rein negativen Theologie. Und zweitens findet er in den Gedanken *Berdjaevs* keinen ausdrücklichen Hinweis auf das geschichtliche hohepriesterliche Werk des Sühne-Opfers, das Christus auf Erden vollbracht hat.

K. S.

Donald Attwater: The Orthodox Eastern Church.

(The Month, Bd. 169, 1937, S. 501—509.)

The faith of the Orthodox.

(The Month, Bd. 170, 1937, S. 41—48.)

Während der erste Aufsatz eine allgemeine Darstellung der Wesenszüge der Ostkirche vom historischen und kanonischen Standpunkt aus bietet, wird im zweiten eine kurze Übersicht ihrer Lehre gegeben, wobei ihre dogmatischen Abweichungen von der römisch-katholischen Kirche besonders hervorgehoben werden. Der Verfasser macht u. a. darauf aufmerksam, daß die Beteiligung der Ostkirche an interkonfessionalen Konferenzen (Lausanne, Stockholm, Edingburgh) keinesfalls irgendeinen Verzicht auf ihre Tradition bedeutet. Die Orthodoxie ist hier anwesend, um von der Wahrheit Zeugnis abzulegen („Orthodoxy is present at such conferences to testify to the truth"). *K. S.*

A. Goodier S. J.: East and West. A new theological approach.

(The Month, Bd. 170, 1937, S. 407—413.)

Mit dem neuen theologischen Annäherungsversuch ist *S. Bulgakovs* Sophiologie gemeint, deren kurz gefaßte Gesamtdarstellung 1937 in englischer Sprache erschienen ist (The Wisdom of God. A brief summary of sophiology. By *Sergius Bulgakov.* With a preface by *Frank Gavin.* New York und London 1937, 223 S.). Diese Darstellung wird vom Verfasser als ein neuer Versuch *Bulgakovs* bewertet, den Glauben des östlichen Christen der lateinischen Welt näherzubringen. Viel wichtiger erscheint ihm aber die Absicht *Bulgakovs,* durch die sophiologische Auslegung der orthodoxen Lehre einen Beitrag zur Wiedervereinigung der Kirche auf dogmatischer Basis zu bringen. Letzteres ist ausschlaggebend für die Stellungnahme des Verfassers. Was er bietet, ist mehr eine Abrechnung mit der gegen die katholische Kirche und Theologie gerichteten Kritik, die die summary of sophiology enthält, als eine Würdigung der Sophiologie *Bulgakovs* an sich. Es ist übrigens s. E. nicht leicht, diese Lehre zusammenfassend darzustellen, weil *Bulgakov* nirgends eine Definition seines wichtigsten Begriffes gegeben hat. *K. S.*

Schrifttum.

P. Michael Tarchnisvili, S. J. C.: Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma. (Das östliche Christentum. Abhandlungen zum Studium der Ostkirche. Hrsg. von Universitätsprofessor D. Dr. *G. Wunderle* in Würzburg, Heft 9.) Würzburg 1939, 76 S. Rita-Verlag.

Nach einer kurzen Beschreibung des Kirchenraumes und seiner Teile, seines Schmuckes und seiner religiösen Symbolik geht Verfasser zur Darstellung des inneren Geistes und Wesens der byzantinischen Liturgie, d. h. der Liturgie der Ostkirche, über. Schon in äußeren Formen der Ausstattung des Kirchenraumes und seiner Symbolik liegt eine harmonische Einheit. Sie geht durch alle Teile der Liturgie: die Proskomidie (die Vorbereitung der Opfergaben), die Liturgie der Katechumenen und die Liturgie der Gläubigen. Verf. verfolgt den inneren Zusammenhang der Liturgen, des Priesters und des Diakons, den dogmatischen Inhalt ihrer Sprüche und Gebete, der vom Chor (dem Volk) getragenen Kirchenlieder, — die alle inhaltlich eine Einheit bilden. Ein Grundgedanke des dogmatischen Inhalts der ostkirchlichen Liturgie ist die Betonung der Hl. Trinität. Verf. schildert sehr ausführlich die religiöse Bedeutung einiger Sprüche und liturgischer Handlungen, räumt aber leider keinen großen Platz dem dogmatischen und mystischen Mittelpunkt der Liturgie ein, der Epiklese — dem eucharistischen Hochgebet — und bezeichnet nicht ihre Momente und die Zeit der Wandlung. Das ist aber um so wichtiger, als die Lehre der Ostkirche von der Zeit der Wandlung der hl. Gaben in Fleisch und Blut Christi sich gerade in diesem Punkte von derjenigen der römisch-katholischen Kirche unterscheidet. Dieser Unterschied läßt sich nicht aus der liturgischen Praxis erklären, sondern aber aus der dogmatischen Lehre der Ostkirche, auf Grund derer der liturgische Inhalt der ganzen Anaphora (obwohl einige Gebete der Chrysostomos- und Basiliusliturgie wörtlich verschieden sind) aufgebaut ist. Die Berücksichtigung der orthodoxen theologischen Literatur wäre hier besonders wichtig gewesen, und hätte, scheint uns, auch keine Schwierigkeit für *P. M. Tarchnisvili* bereitet, denn er beherrscht sowohl die griechischen wie auch die slavischen Sprachen. Wissenschaftlich und religiös ist es nicht richtig, die orthodoxe Liturgik nur auf Grund und aus dem Geist der katholischen theologischen Literatur darzustellen, — Einseitigkeit führt oft zur Unrichtigkeit! — Der dritte Teil der Liturgie — die Liturgie der Gläubigen —, zu der die beiden anderen (die Proskomidie und die Liturgie der Katechumenen) nur Vorbereitung und Einführung sind, trägt, wie Verf. ganz richtig betont, einen ganz besonderen Mysteriencharakter, was sowohl in den Gebeten des Priesters, wie auch in den Kirchenliedern des Chores ausgeprägt ist. Gerade in diesem Teil der Liturgie kommt die mystische Gemeinschaft der Gläubigen, der Mitglieder der Kirche, deutlich zum Ausdruck. — Für das Verständnis der orthodoxen Liturgik ist die Arbeit des *P. M. Tarchnisvili* sehr begrüßenswert; sie kann für die Interessenten eine gute Einführung sein. Auch für das Studium der Liturgik ist sie sehr brauchbar.

Berlin. *I. Smolitsch.*

Hieronimus Menges: Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus. Münster 1937, (Diss.), 190 S.

Der hl. Johannes von Damaskus († 749), der im Westen hauptsächlich durch seine eifrige Verteidigung der orthodoxen Verehrung der Ikonen bekannt ist, war ein überragender, vielseitig gebildeter Philosoph und Theologe, Prediger und Hymnograph; ein Kirchenvater, der auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens viel geschaffen hat, immer in klarer Überzeugung von der Wahrheit der Orthodoxie und voll apologetischen Eifers. Die Arbeit *H. Menges'* bringt uns die Darstellung einer der wichtigsten Seiten des Schaffens dieses großen theologischen Systematikers — er ist der Verfasser von „De fide orthodoxa" — der Ostkirche, und zwar seiner Lehre über die Verehrung der Ikonen. Seine Verteidigungsschriften — die drei Reden — sind gegen die Edikte des ikonoklastischen Kaisers Leo III. gerichtet

Zuerst untersucht Verf. das Verhältnis des großen Damasceners zu den Kirchenvätern vor ihm, die ihre Ansichten über die Ikonenverehrung geäußert haben. Hier kommen in Frage Basilius d. Gr., Areopagita, Leontius von Kypern, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa u. a., sowie einige Beschlüsse der Ökumenischen Konzilien. Dann berührt Verf. die Geschichte des Eindringens der Ikone in den orthodoxen Kult und die ikonenfeindlichen Meinungen vor Johannes bis zu dem Bilderstreit im 8. Jahrhundert. Aus der Lehre des hl. Johannes können wir ersehen, daß zum Wesen der Ikone drei Elemente gehören: 1. die Ähnlichkeit und die Verschiedenheit des Bildes und des Urbildes; 2. die Ursprungbeziehung und 3. der offenbarende und hindeutende Charakter der Ikone. Vom philosophisch-theologischen Standpunkt unterscheidet Johannes sechs Arten von Bildern. Es sind: 1. das natürliche Bild; 2. die ewigen Ideen in Gott als Bilder der von Gott zu schaffenden Dinge; 3. der Mensch als Ebenbild Gottes; 4. die Vorbilder des Alten Testamentes als Bilder der künftigen Wahrheiten und die künstlichen Darstellungen (die Ikone); 5. die Erinnerungszeichen als Bilder der vergangenen Taten und 6. die irdischen Geschöpfe und die Schrift als offenbarende Bilder der unsichtbaren Dinge (S. 45). Aber der hl. Johannes unterscheidet sehr deutlich, was im Bilde dargestellt werden kann und darf: „Man darf natürlich das Körperliche als jenes, das gestaltet und stofflich umschrieben ist und Farbe hat, abbilden" (S .62). Der unsichtbare Gott allein — der Vater als Quelle der Gottheit — ist im Bilde, nach Ansicht des Johannes von Damaskus, nicht darstellbar, weil Er seiner Natur nach vollkommen unstofflich ist, und Johannes stützt sich auf die Meinung des Evangelisten (Joh. 1, 18). Die Anbetung und die Verehrung der Ikone begründet er auch philosophisch-theologisch und geschichtlich und stellt fest, daß die Ikone beide Arten der Verehrung vollkommen verdient, und daß sie mit der ziemenden Ehrfurcht von Menschen vollzogen sein müssen.

Im zweiten Teil untersucht Verfasser die Lehre des Johannes von der Berechtigung der Ikone und seine Widerlegung ikonoklastischer Meinungen, die für Johannes nichts anderes als ein Werk des Teufels sind. Seine Lehre begründet er durch Beispiele aus der Hl. Schrift, und widerlegt auf Grund der negativen und positiven Beweise die Meinungen der ikonoklastischen Partei. Sein wichtigster Beweis für die Berechtigung der Bilder ist die Menschwerdung Christi. Ist die erste Person der Hl. Dreieinigkeit undarstellbar, da sie unsichtbar, grenzlos und unbegreiflich ist, so ist die Darstellung der zweiten Person, des Sohnes, in ihrer Menschwerdung durchaus berechtigt. Dann zeigt Johannes den Ikonoklasten, daß die christliche Überlieferung und die hl. Väter eine feste Grundlage für die Ikonenverehrung geben, und führt in seinen Bilderreden viele Zitate an. In diesen Reden wendet sich Johannes sehr scharf gegen den Kaiser, gegen eine Einmischung in kirchliche Angelegenheiten, in das Gebiet der kirchlichen Lehre. Diese

Stellen sind interessant, um die Stellung Johannes' und seines Zeitalters zum Problem Staat und Kirche zu verstehen.

Die sorgfältige Arbeit *H. Menges'* ist ein nützlicher Beitrag nicht nur zur Biographie des hl. Johannes von Damaskus selbst, sondern überhaupt zur Geschichte des Bilderstreites und zum Wesen der Ikonenverehrung in der Ostkirche. Die Arbeit des Verfassers entstand als eine katholische Dissertation, was uns auch einige Auffassungen des Verfassers erklärt, etwa den Gebrauch des Begriffes „katholisch" im Sinne von „ökumenisch" (Johannes als „der Bilderapologet der katholischen Kirche"!) u. a. Denn der hl. Johannes gehört der Ostkirche, und auch die Art der Ikonenverehrung ist ein Niederschlag der Religiösität derselben.

Berlin. *I. Smolitsch.*

Georg Wunderle: Über die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien. Würzburg 1939. 27 S., Rita-Verlag und -Druckerei. (= Das östliche Christentum. Abhandlungen zum Studium der Ostkirche. Herausgegeben von Universitätsprofessor D. Dr. Georg Wunderle in Würzburg. Heft 10.)

Im 10. Heft der Schriftenreihe gibt ihr Herausgeber, Prof. D. Dr. *Wunderle*, „gleichsam eine praktische Rechtfertigung" der ostkirchlichen Studien, die über ihren Zweck Aufschluß bieten soll. Diesen Zweck sieht er zunächst in einer Verdeutlichung derjenigen Elemente des Urchristentums, die „die Ostkirche vermöge ihrer zähen Tradition" „in ursprünglicherer Weise bewahrt, als das im Westen ... geschehen konnte". Damit verbindet sich aber auch der andere Zweck, das gesamte Gesicht des Ostchristentums zu enthüllen. Auf diese Weise sollen jene Werte gefunden werden, die auch den westlichen Christen fördern können. Selbstverständlich kann es sich dabei für den überzeugten Katholiken weder um eine Bekehrung der römischen Kirche, noch der römisch-katholischen Theologie zur ostkirchlichen Orthodoxie handeln, um so mehr, als das morgenländische Christentum heute auch gar nicht als religiös vorstoßende, Bekehrungsversuche unternehmende Gemeinschaft auftritt. Die ostkirchliche Bewegung wird vom Verfasser vielmehr als eine gegenseitige gedacht, weil auch der Westen von seiner Theologie und von seinem Leben dem Osten Wesentliches und Unentbehrliches zu schenken vermag. Auch soll dabei die Ostkirche nicht kritiklos verherrlicht werden. Im Gegenteil, die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien liegt nach Ansicht des Verfassers gerade darin, daß dabei Werthaltiges von Wertlosem unterschieden, Ja und Nein gesagt wird.

Ein wichtiges Moment ist schon das tiefere Eindringen in die ostkirchliche Patristik, weil eben der Weg zum Urchristentum zunächst über die griechischen Väter und nicht über die späteren theologischen Systeme des Westens führe, und weil das Wesen des Christentums, nach dem auf katholischer und protestantischer Seite wieder so viel geforscht werde, vor allem in dieser Richtung zu ermitteln sei. Im Zusammenhang mit der auch in der katholischen Theologie sich bemerkbar machenden Feindschaft gegen das „freischwebende" Begriffliche und rein Intellektuelle betont Verfasser aber auch den Lebenswert der ostkirchlichen Vätertheologie an sich und auch denjenigen der Eucharistie der Ostkirche. Damit kommt er auf die Wesenszüge des Ostchristentums zu sprechen. Es ist zunächst die Stellung zur Welt, eine andere, als sie im Westen tatsächlich ist. Denn dem östlichen Christen mit seinem Lebensideal der übernatürlichen Verklärung der irdischen Existenz und der Vergöttlichung des Menschen, sei ungleich weniger, als dem westlichen, an der natürlichen Vervollkommnung des irdischen Daseins gelegen. Vom Ideal der Einheit von Theologie und Leben ausgehend, deutet er ferner in wenigen, aber sehr eindrucksvollen Worten die Eigenart der östlichen Christologie an, indem er bei der Ostkirche eine Art von monophysitischer Stimmung, die den Eindruck des Menschlichen stets durch das Göttliche überbieten

läßt, hervorhebt, für das Abendland dagegen die hauptsächlich durch den hl. Bernhard von Clairvaux vollzogene Wendung, das Betonen der menschlichen Seite des Erlöserbildes für den menschlichen Eindruck unterstreicht. Nebenbei sei hier bemerkt, daß es in der Ostkirche nicht an Stimmen gefehlt hat, die von der „nestorianischen" Stimmung im westlichen Christentum sprachen und dabei gerade auch das Fronleichnamsfest, das Verfasser in gewissem Sinne als den Bekenntnistag des katholischen Glaubens bezeichnet, als Beweisstück hinzuzogen. Wie dem auch sei, diese seelische Einstellung hält er für einen der bedeutendsten Unterschiede der ostchristlichen und der westchristlichen Haltung, der sich in allen Verzweigungen der christlichen Existenz auswirkt. Von hier aus schildert *Wunderle* die spiritualistische Neigung der Ostkirche, ihren „pneumatischen" Charakter und ihr Trachten nach theozentrischer Lebensgestaltung, wobei er auch die Schwächen dieser Einstellung nicht unbeachtet läßt (20—24). Zum Schluß hebt er den eschatologischen Zug des östlichen Christentums hervor, den er vom Standpunkt der urchristlichen Haltung für ein unentbehrliches Moment der wahrhaft christlichen Existenz hält.

Berlin. *K. Sereschnikoff.*

Wassilij, Mönch (im Kloster St. Panteleimon auf dem Athos): Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296—1359). Aus dem Russischen übersetzt von P. Hugolin Landvogt O. E. S. A. Würzburg 1939. 91 S. Rita-Verlag und -Druckerei. (= Das östliche Christentum. Abhandlungen zum Studium der Ostkirche. Herausgegeben von Universitätsprofessor D. Dr. Georg Wunderle in Würzburg. Heft 8.)

Im 1. Kapitel (8—35) legt Verfasser die asketisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Lehre des hl. Gregorius Palamas dar. Die auf den ersten Blick befremdende Verbindung von Askese und Erkenntnistheorie ist vom Verfasser so gedacht, daß dem für das Gotterkennen nicht zuständigen einseitigen intellektuellen Wissen ein anderes, auf dem Wege der Askese zu erreichendes überrationales Erkennen gegenübergestellt wird. In diesem beschränkten und bedingten Sinne ist „erkenntnistheoretisch" alles, was eine Beziehung zur Gotteserkenntnis und ihren Wegen hat. Palamas steht auf dem Boden der für die östliche Theologie charakteristischen apophatischen Theologie und setzt die theologische Tradition eines Gregorius von Nyssa und eines Dionysios Areopagita fort. Eine wahre Gotteserkenntnis ist weder auf dem Wege über die sichtbare kreatürliche Welt, noch durch die reine Tätigkeit des menschlichen Verstandes erreichbar. Daraus folgt aber für Palamas nicht, daß Gott für den Menschen schlechthin unfaßbar und unzugänglich sei. Sein Grundgedanke ist im Gegenteil die Möglichkeit einer Gottesgemeinschaft für den nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes erschaffenen Menschen. Die Lehre vom Menschen wird von Palamas im Zusammenhang mit der Frage nach der Bedeutung des menschlichen Leibes behandelt. Palamas ist ein Gegner der manichäisch-dualistischen Einstellung der Materie gegenüber. Der Leib als solcher ist für ihn nicht Prinzip des Bösen und Quell der Sünde im Menschen; eine derartige Einstellung schien ihm eine Schmähung Gottes, des Schöpfers des Leibes zu sein. Der Mensch bildet vielmehr eine Einheit von Leib und Seele. Im Anschluß an seine Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen behauptet Palamas die Möglichkeit, zur Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, und zwar durch das Halten von Geboten, durch Buße und Demut, durch innere Reinigung von den Leidenschaften, vor allem aber durch das Gebet, das für ihn den klarsten Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe bedeutet und ihm höher steht, als die Erwerbung einzelner Tugenden. „Denn das Gebet ist das Band, das die vernünftigen Geschöpfe mit ihrem Schöpfer eint". Verfasser betrachtet aus-

führlich die Technik des „kunstgerechten", „geistigen" Gebetes des Hesychasten. Er betont dabei, daß die Meinung verfehlt wäre, Palamas habe in den geschilderten Übungen das Wesen und den Hauptinhalt des „geistigen" Tuns gesehen. „Das Hinaufsteigen des Geistes zu Gott und das unmittelbare Sprechen mit ihm" sei vielmehr für Palamas, wie auch für die gesamte orthodoxe Mystik, das Ziel und der wesentliche Inhalt des „geistigen Gebetes". Im Bereich des Asketischen kommt aber die Vorstellung vom Menschen und seiner geistig-körperlichen Struktur durch die Lehre von der Teilhabe des Leibes am geistlichen Leben zur Geltung. So entstehen zwei wichtige Grundgedanken Palamas', der Gedanke vom Ganzheitscharakter der Gotteserkenntnis und der für ihn charakteristische antinomische Gedanke von der Unfaßbarkeit und Unzugänglichkeit Gottes einerseits, andererseits aber vom gnadenhaften Einswerden des Menschen mit Gott.

Im zweiten Kapitel (36—60) behandelt Verfasser die Lehre Palamas' vom dreifachen Gott in seiner „verborgenen Überwesenheit" und seinen „unerschaffenen Energien", d. h. seine dogmatisch-theologische Lehre. Die ebenerwähnte, grundlegende Antinomie Palamas' findet auch in seiner Lehre von „der Wesenheit und den Energien" ihren Ausdruck. Auf Gott selbst ist kein Name, keine Bestimmung, keine Aussage, weder Bejahung noch Verneinung anwendbar. „Jede Wesenheit ist der göttlichen Wesenheit im höchsten Grade fern und vollkommen fremd". Palamas gebraucht, wenn er von Gott in seinem Selbst spricht, lieber den Ausdruck Überwesenheit (*ὑπερουσιότης*) als Wesenheit (*οὐσία*). Gleichzeitig behauptet er aber den überzeitlichen Akt der Gottheit, durch den sie sich der Welt offenbart und in gewissem Grade dem Geschöpf zugänglich wird. Die in zahllosen ungeschaffenen Energien geschehende „Enthüllung" Gottes in der Welt und die sich dem Geschöpf erschließende Möglichkeit der Teilnahme am Ungeschaffenen und Göttlichen wird in der Lehre Palamas' mit nicht geringerer Kraft betont, als die Unzugänglichkeit und Verborgenheit Gottes in seiner verhüllten Überwesenheit. Diese Antinomie im theologischen Denken Palamas' ist nach Ansicht des Verfassers nicht als eine logische, d. h. bloß in unserem Denken von Gott bestehende aufzufassen, sondern als eine objektiv-ontologische, besser „über-ontologische". „Wesenheit und Energien" werden von Palamas nicht nur als reales Ungetrenntsein hingestellt, sondern auch als etwas objektiv voneinander Verschiedenes behauptet. Der Grundunterschied zwischen ihnen ist nach Palamas wie ein Unterschied zwischen Ursache und Wirkung. Es kommen aber noch weitere Unterschiede hinzu: die Wesenheit ist nicht mitteilbar, sie ist unteilbar, unnennbar und unfaßbar, die Energie dagegen mitteilbar, teilbar, benennbar und erfaßbar. Da diese Lehre Palamas' bis auf unsere Tage Gegenstand leidenschaftlicher Polemik und scharfer Kritik gewesen ist, setzt sich Verfasser mit den gegen sie gerichteten Angriffen auseinander, indem er insbesondere gegen moderne katholische Forscher (*P. M. Jugie, S. Guichardan*) für Palamas Stellung nimmt. Den Hauptgrund des leidenschaftlichen Kampfes erblickt er im Gegensatz der mehr kataphatischen, katholischen Einstellung (Thomas v. Aquin und seine Schule) und der mehr apophatischen, östlich-orthodoxen.

Das dritte Kapitel (61—82) ist der Analyse der Lehre Palamas' von einer der zahllosen unerschaffenen „Energien", nämlich von dem unerschaffenen göttlichen Licht, gewidmet, dessen klassisches Beispiel, das „Taborlicht", den Hauptgegenstand des Hesychastenstreites bildete. Im letzten, kurzgefaßten Kapitel (83—91) sucht Verfasser die Bedeutung Palamas' für die allgemeine Entwicklung des theologischen Denkens des orthodoxen Ostens anzudeuten, indem er die polemische und andererseits auch apologetische Behandlung der Frage zu vermeiden sucht. Letzteres, nämlich die im ganzen konfessionell gefärbte und infolgedessen doch apologetische Einstellung gegenüber Palamas, das Ausbleiben von jeder, namentlich von erkenntnistheoretisch (in der üblichen Bedeutung) orientierter Kritik an der Lehre des als Heiligen von der Ostkirche verehrten religiösen

Denkers und Mystikers des 14. Jahrhunderts (wie das z. B. in der Anm. S. 39 in die Augen springt), beeinträchtigt aber auch die objektive Darstellung des Verfassers, für die er eintritt, und den wissenschaftlichen Wert seiner gründlichen und fleißigen Arbeit, wenn auch im Hinblick auf diesen Vorwurf die Frage nur allzu berechtigt erscheint, ob es eine überkonfessionelle Einstellung gibt und ob eine wissenschaftlich voraussetzungslose Behandlung von kirchen- und dogmengeschichtlichen Problemen überhaupt möglich ist.

Berlin. *K. Sereschnikoff.*

Monumenta Musicae Byzantinae: *Tillyard, H. J. W.*, The Hymns of the Sticherarium for November. (Monumenta Musicae Byzantinae, edd. Carsten Höeg, H. J. W. Tillyard, Egon Wellesz, Transcripta, vol. II.) Kopenhagen 1938. XX u. 177 S., 8°, Levin & Munksgaard, 16.— Dän. Kr.

Die Veröffentlichung des Sticherariums der Wiener Nationalbibliothek Theol. Gr. 181 (Codex Dalasseni), die auf die Initiative der Königl. Dän. Ak. d. Wiss. im Jahre 1935 in den von der Internationalen Vereinigung der Ak. d. Wiss. (Union Académique Internationale) herausgegebenen „Monumenta Musicae Byzantinae" in einer sehr kostbaren Faksimile-Ausgabe erfolgte, hat eine neue Ära in der Erforschung und Kenntnis der byzantinischen Musik heraufgeführt. Ich habe schon früher (Tüb. Theol. Quartalschrift 4, 1936 (564—570); 2, 1938 (259—262), Kyrios, 1938, 4) die säkulare Bedeutung der bisher erschienenen Bände der drei Serien der M. M. B. herauszustellen versucht. Von jeder der drei Reihen sind jetzt zwei Bände erschienen. Die M. M. B. haben sich zum Ziel gesetzt, „die Seele der byzantinischen Musik aufzufinden, und dies ist nur möglich, wenn man die Melodien in ihrer ursprünglichen Reinheit, in der wundervollen Übereinstimmung von Dichtung und Musik, wie einmal *Wellesz* schrieb, darzustellen vermag". Es handelt sich also nicht um die Herstellung eines toten Melodiegerüstes, sondern darum, die in dem rhythmischen und dynamischen Ausdruck der Melodien liegende „Seele der Musik" wieder aufzufinden und wieder sie, die untergegangen zu sein schien und nur noch in den Handschriften der ostkirchlichen Klöster sowie in europäischen oder außereuropäischen großen Bibliotheken ihr kümmerliches Dasein fristete, nach einem darüber versunkenen halben Jahrtausend dem Leben zurückzugewinnen. Eine sehr praktische und höchst verdienstliche Angelegenheit also auf dem Gebiet der Erforschung der mediobyzantinischen Musik, deren Notation die beiden Forscher *H. J. W. Tillyard-Cardiff* und *Egon Wellesz*-Wien nach fünfundzwanzigjähriger mühsamer, aber dafür auch von überraschendem Erfolg gekrönter Forscherarbeit entziffert haben. Über den ersten Band der Transcripta-Reihe der M. M. B. habe ich schon ausführlicher (Tüb. Theol. Quartalschr. 2, 1938, S. 259—262) berichtet. Wie diesem, so ist auch dem zweiten Bande, den uns *Julius Tillyard* vorlegt, das obengenannte Sticherarium zugrundegelegt, das, wie außer diesem noch der Cod. Patm. 220 (vom Jahre 1223) und der Cod. Vatoped. 1492 (vom Jahre 1242), zu den ältesten Sticherarien der mediobyzantinischen Musiknotation zählt, während die meisten datierten Sticherarien dieser Musikepoche erst nach 1280 nachweislich geschrieben sind. Als Musterhandschriften dieser Epoche sind anzusehen der Cod. Cantab. Trin. 256, der Cod. Athen. 883, die Codd. Paris. Gr. 270 und 355, die Codd. Vatoped. 1492 und 1499, der Cod. Crypt. E. α. II. und endlich der zugrundegelegte Codex Dalasseni. Der Neumenstil aller dieser Handschriften, insbesondere des Codex Dalasseni, ist jener der vollentwickelten mediobyzantinischen Musiknotation. Die Überlieferung der Melodien der Sticherarium-Handschriften ist ziemlich konstant, viel mehr als die der Melodien der Hirmologium-Handschriften dieser Zeit (zirka 1100—1450). Untersuchungen über die ältesten Handschriften, die noch bis in das 9. und 10. Jahrhundert zurück-

gehen und die frühbyzantinische Notation aufweisen, die etwa von 950 bis 1200 Geltung hatte, haben gezeigt, daß eine fortlaufende melodische Tradition vom 9. bis ins 15. Jahrhundert nachzuweisen ist. Das hängt damit zusammen, daß die byzantinischen Melodien, wie auch die Ikonen und Dichtungen der byzantinischen Kirche, auf eine begrenzte Zahl von Typen zurückweisen und über die Gesänge inspirierter Meloden auf die himmlischen Gesänge der Engel zurückgehen und demnach irdische Manifestationen himmlischer Gesänge sind. Da infolge dieser Anschauung der byzantinischen Kirche, die in der Schrift des Ps. Areopagiten „De caelesti hierarchia" erstmalig ihren Niederschlag gefunden hat, nicht eigentlich neue Melodien, sondern nur Variationen so heilig überkommener Gesänge geschaffen werden durften, so weisen alle Handschriften unabhängig von ihrer Herkunft, da die Kopisten sich keinerlei persönliche Freiheiten erlauben, einen einheitlichen metrischen und melodischen Bau auf, so daß selbst bei starken melodischen Variationen immer wieder die Mustermelodie durch allen Wandel den Sinnen vernehmbar bleibt. Unter „Sticherarium" versteht man das Buch der Stichera des Kirchenjahres. „Sticheron" ist von „Stichos" (Psalmvers) abgeleitet. Unter „Stichera" versteht man also die den Psalmversen fogenden Hymnenstrophen. Hinsichtlich ihrer Musik behaupten sie den Platz zwischen den melodisch einfacheren Hirmoi der Kanones und den musikalisch reicheren Kontakia. Sie gehen auf die syrischen „Enjânâ" zurück, und ein Teil ihrer Melodien wurde schon zu syrischen Hymnen gesungen. Nach den Prinzipien, die *Julius Tillyard* in seinem „Handbook of the Middle Byzantine Musical Notation" (Subsidia, vol. 1, fasc. 1, Kopenhagen 1935) niedergelegt hat und nach denen eine Umschreibung der mediobyzantinischen Notation in moderne Notenschrift zu erfolgen hat, um für selbständige Übertragungen den Lesern den Schlüssel zu bieten, legt uns nun derselbe Forscher in dem 2. Band der Transcripta-Reihe der M. M. B. die Übertragung der Stichera des November, des dritten Monats des byzantinischen Kirchenjahres, vor. In seinen Ausführungen über das schwierige Problem der „Echoi" im „Handbook", S. 30 ff., wo er auch die Ergebnisse seiner früheren Arbeiten verwertet und seine Ansichten durch zahlreiche Versuche erhärtet und bestätigt hatte, ergab sich die Richtigkeit der Meinung, daß für den Echos einer Melodie nicht die Skalen, sondern die in ganzen Gruppen von Gesängen vorkommenden Tonformeln entscheidend sind und daß also jenes Kompositionsprinzip, das schon *Idelsohn* für die arabischen, *Jeannin-Puyade* für die syrischen Gesänge und schließlich *Wellesz* für den serbischen Oktoechos als bindend festgestellt hatte, auch für die Musik der byzantinischen Hymnen Geltung beansprucht. Die Arbeiten der beiden voneinander unabhängigen Entzifferer der mediobyzantinischen Musik *Julius Tillyard* und *Egon Wellesz* — *Tillyard* ist im Begriff, in absehbarer Zeit auch die altbyzantinische und die altrussische Kirchenmusik zu entziffern — haben gezeigt, wie verfehlt es war, wenn von früheren Forschern die Theorie der byzantinischen Musik auf der antiken griechischen aufzubauen versucht wurde. Der Codex Dalasseni, der die Grundlage für die bisherigen Übertragungen mediobyzantinischer Musik in moderne Notation bildet, bietet trotz der guten Lesbarkeit und trefflichen Konservierung dieser Handschrift der Transkription wegen ungenauer Zusammenstellung der Neumengruppen gewisse Schwierigkeiten, die zudem noch durch Irrtümer des Kopisten vermehrt wurden. So konnte die richtige Lesart nur durch sorgfältigste Kollationierung aller bekannten Handschriften gefunden und die Lösung derselben nur durch Berücksichtigung musikalischer Momente erzielt werden, die dann durch den Vergleich mit anderen Handschriften Bestätigung fand. Daß überdies den Lesern sogar Rechenschaft darüber gegeben wurde, in welcher Weise die einzelnen Handschriften übereinstimmen und inwieweit sie voneinander abweichen, darf besonders dankbar vermerkt werden. *Tillyard* hat in dem vorliegenden zweiten Transcripta-Bande den Cod. 883 der griechischen Nationalbibliothek zu Athen,

den Cod. Crypt. E. α. II. und den Cod. Cantab. Trin. 256 durchgehend verglichen, also auch die Codices zu Rate gezogen, die *Wellesz* für den ersten Transcripta-Band nur gelegentlich herangezogen hatte, so daß also ein abgerundetes Bild der mediobyzantinischen Musik hier geboten wird. Es ist zu erwarten, daß durch derartige Übertragungen byzantinischer Musik in moderne Notenschrift die seit langem ins Stocken geratenen Probleme um den formalen Aufbau der byzantinischen Hymnen wesentlich der Lösung entgegengeführt werden. Von den 86 November-Stichera gehen 37 auf anonyme Verfasser zurück, die anderen verteilen sich auf 19 Hymnendichter. Alle Stichera sind mit dem griechischen Text und in moderner Notenschrift dargeboten. Jeder Hymne sind musikalische Anmerkungen und Erläuterungen angefügt. Der Band bringt außerdem noch eine Abhandlung über die Echoi der dargebotenen Hymnen. Der Band, wir zweifeln darin nicht, wird der byzantinischen Musik mit ihrer überwältigenden Majestät, versunkenen Kontemplation, ihrem überirdischen Glanze und ihrer alle Räume der Welt durchhallenden Schönheit neue begeisterte Freunde gewinnen, der beste Dank an den Verfasser dieses Bandes für seine sorgfältige und saubere Arbeit.

Rietberg l. W. *P. Kilian Kirchhoff O. F. M.*

Hedwig Fleischhacker: Die staats- und völkerrechtlichen Grundlagen der moskauischen Außenpolitik (14.—17. Jahrhundert). Breslau 1938. 200 S. Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Beiheft 1. Verlag Priebatschs Buchhandlung.

Auf Grund ihrer Mitarbeit an dem Repertitorium der diplomatischen Vertreter aller Länder seit dem westfälischen Frieden 1648, herausgegeben von *L. Bittner*, 1. Bd. 1936, kam *H. Fleischhacker* auf den Gedanken, das vorliegende Buch zu schreiben. Die staats- und völkerrechtlichen Grundlagen der moskauischen Außenpolitik werden auf Grund der Quellen, vor allem der Gesandtschaftsberichte, herausgearbeitet. Der Selbstherrscher aller Reußen, der Car in seiner sakrosankten Stellung tritt uns deutlich entgegen. Eigenartig ist das starke Formgefühl, das uns aus den russischen Gesandtschaftsakten deutlich wird, und der ausgeprägte Zug für Legitimität. Freilich mag die Verfasserin durch ihre dauernde Beschäftigung mit Gesandtschaftsakten und deren ständigen Formeln zu stark von dem Formalen beeindruckt sein und andere Elemente in der Entwicklung Rußlands zu wenig sehen. Jedenfalls ist es aber eine wichtige, bisher zu wenig beachtete Seite der russischen Staatsgeschichte.

Von besonderem Interesse ist die Abhandlung über die völkerrechtliche Stellung der Kosakenukraine oder des Zaporogerheeres, wie die Verfasserin sie nennt. *H. Fleischhacker* kommt zu einer mittleren Auffassung über die Selbständigkeit des Kosakenstaates zwischen der die Selbständigkeit völlig negierenden russischen Auffassung, z. B. *Ključevskijs* und der ukrainischen, wie z. B. *Lypynśkyjs*. Der Aufstieg Moskaus zur europäischen Großmacht auf Grund der völkerrechtlichen Grundlagen seiner Außenpolitik wird deutlich. So ist das Buch ein wertvoller Beitrag zur osteuropäischen Geschichte.

Prag. *E. Winter.*

J. K. Surskij: Otec Joann Kronštadtskij (Vater Johann von Kronstadt). Belgrad 1938, 271 Seiten.

Das Buch ist dem Erzpriester Johann Sergiev (1829—1908) gewidmet, einer der bekanntesten und hervorragendsten Persönlichkeiten der russischen Kirche des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. Bekannt ist seine brennende Hingabe an die notleidenden Mitmenschen, seine ausgedehnte Liebestätigkeit, besonders

in den verrufensten Armenvierteln der Hafenstadt Kronstadt. Am 12. Oktober 1882 wurde von ihm das erste „Haus der Arbeitsamkeit“ („Dom Trudoljubija“) in Rußland eröffnet, das 19 Einzelanstalten umfaßte: drei Werkstätten, eine Gewerbeschule, eine Nähschule, eine Volksschule für Kinder der Ärmsten, eine Sonntagsschule, eine billige Volksküche, ein Heim für arme Frauen, eine Herberge für Mittellose, eine Volksbibliothek mit Lesesaal, ein Ferienhaus für arme Kinder usw. Bekannt ist auch seine Missionstätigkeit unter den verkommenen, rohen Menschen, an denen große Hafenstädte so reich sind, in Familien, wo das größte Elend, Trunksucht und Laster herrschten. Von allem diesem wird in dem Buche ausführlich berichtet. Aber auch von der pädagogischen Tätigkeit des Vaters Johann als Religionslehrer an dem Gymnasium von Kronstadt (ein besonders wertvolles und anziehendes Kapitel — S. 42 ff.), über sein inbrünstiges Gebetsleben, über seine ganz besonders begeisterte, „pneumatische“ Art des liturgischen Betens, besonders bei Zelebrierung der Messe (S. 60—61), über seine Tätigkeit als Seelsorger, wobei er unzählige Personen auch aus der Ferne — durch einen ausgedehnten Briefwechsel — betreute. Auch von seinem wunderbaren Einblick in das geheimste Innenleben vieler Menschen. Ein reiches Tatsachenmaterial ist von dem Verfasser gesammelt worden, was höchst verdienstvoll und anerkennenswert ist. Die Einteilung des Stoffes ist aber nicht immer systematisch durchgeführt. Der Ton ist stark erbaulich gehalten, die Darstellung bisweilen etwas breit. Eine gekürzte Bearbeitung des Buches könnte auch für den deutschen Leser von Interesse sein.

Königsberg (Pr). *Nikolaus v. Arseniew.*

Marie Luise Rößler: Nikolai Leskov und seine Darstellung des religiösen Menschen. Weimar 1939. 60 S. Verlag Hermann Böhlaus Nachf. (= Literatur und Leben. Eine Sammlung literaturwissenschaftlicher Arbeiten. Herausgegeben von Dr. G. Keferstein (Jena), Bd. 11.)

Es ist keine leichte Aufgabe, dem Leser N. S. Leskov und seinen religiösen Menschen vorzuführen. Wie kaum einem anderen bedeutenden russischen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts fehlt es ihm an innerer Einheit und Konsequenz seiner welt- und lebensanschaulichen Einstellung und seines künstlerischen Schaffens. Tiefwurzelnder Glaube und ironisch-skeptischer Rückfall ins nüchterne Diesseits des Alltags, glänzende Erfindungsgabe für dramatische Situationen und Ausgleiten ins flach Anekdotenhafte, unerschöpflicher Reichtum und Mannigfaltigkeit der Sprache und daneben plumpe volksetymologische Witze, deren gelegentliche Anhäufung den sprachlich feinfühlenden Leser abstößt (z. B. in der bekannten Erzählung „levša“, d. h. der Linkshänder; deutsch unter dem Titel „Der stählerne Floh“ bekannt), in allem die „exubérance“, die L. Tolstoj in einem Brief an Leskov (vom 9. Dezember 1890) ihm zum Vorwurf machte, — das sind die sich widersprechenden Eigenschaften, mit denen er in unserer Erinnerung lebt. Er hat Berührungspunkte mit Mel’nikov-Pečerskij (die ethnographische Tendenz), mit Ostrovskij (die feste Verankerung im russischen Milieu und Brauchtum seiner Zeit) und mit Dostoevskij (den Drang nach letzten sittlichen und religiösen Entscheidungen); vor unseren Augen steht er aber unabhängig von ihnen und einzig da. Durchaus greifbar und einheitlich ist nur sein artistisches Lebensgefühl und seine unbegrenzte Liebe zu den Mitmenschen, allerdings unter besonderer Bevorzugung von Sonderlingen und Eigenbrödlern.

Die Verfasserin behandelt ihr Thema mehr historisch als systematisch. Sie sucht, die religiösen Menschen bei Leskov nach den kultur- und kirchenpolitischen Problemen zu ordnen, die Leskov im Laufe seiner einzelnen Lebensperioden beschäftigten (Überwindung des Nihilismus, Eintreten für die Kirche, Wiederver-

einigung mit altrituellen Sektierern u. a.). Die jeweilige Eigenart der religiösen Mentalität dieser Menschen kommt dabei zu kurz. Aber auch die kulturgeschichtliche Einordnung gelingt nicht immer. Verfasserin setzt z. B. „den verzauberten Pilger" und den „Pavlin" unter die Rubrik „Unbedingtes Eintreten für die Staatskirche". Beide Erzählungen bedeuten aber im Schaffen Leskovs gerade in ihrer künstlerischen Tendenzlosigkeit am wenigsten ein solches. Für beide Helden ist die innere und äußere Zugehörigkeit zur offiziellen russischen Kirche nur eine selbsverständliche Voraussetzung ihres ganzen bunten und bewegten Lebenslaufs. Wie interessant wäre dagegen eine Charakteristik des von der Verfasserin im Grunde vollkommen übersehenen Leskovschen Pavlin gewesen, dieses Gerechtigkeitsfanatikers, und wie lohnend ein Vergleich dieser Gestalt Leskovs mit H. v. Kleists Michael Kohlhaas, dem Rechtsfanatiker, — letzteres freilich ein Thema für sich. Besser ist der Verfasserin das Kapitel über den religiösen Menschen gelungen, in dem die christliche Gesinnung Leskovs mit Recht als eine mehr aus dem Volksglauben schöpfende, als im engeren Sinne kirchliche dargestellt wird. Im großen und ganzen ist aber zu bedauern, daß die Verfasserin nicht den Mut gefunden hat, viel mehr auf Grund eigener tieferer Analyse die Werke Leskovs zu deuten und zu beurteilen. Ihr Verfahren scheint beinahe ein entgegengesetztes gewesen zu sein, indem sie zunächst „den Geist der morgenländischen" Religiosität bekannten allgemeinen Darstellungen (von *A. v. Harnack, K. Holl, M. Scheler* u. a.) mit schüchterner Hand nachgezeichnet hat, um dann an den so gewonnenen Maßstäben den religiösen Menschen bei Leskov zu messen.

Berlin. *K. Sereschnikoff.*

Boris Jakovenko: Dějiny ruské filosofie. Übersetzt von *F. Pelikán.* In rukodvěti slovanského ústavu v Praze, 4. Bd., Prag 1939, Verlag Orbis.

Die Geschichte des Denkens eines Volkes enthüllt seine letzten Voraussetzungen. Mit großer Sorgfalt, nach jahrelanger Vorbereitung schrieb *Jakovenko* seine Geschichte der russischen Philosophie. Ursprünglich russisch geschrieben, erschien sie von *Pelikán,* dem Mitarbeiter *Jakovenkos,* in čechischer Übersetzung in der Sammlung von Handbüchern des slavischen Institutes in Prag als 4. Band. Die ausgezeichnete Gliederung des Stoffes und die hervorragende Analyse der philosophischen Arbeiten Rußlands seit dem 18. Jahrhundert empfiehlt das Buch in besonderer Weise als Handbuch. Gerade für den Religionshistoriker und Geistesgeschichtler, der sich mit Osteuropa und vor allem mit Rußland beschäftigt, ist das Buch eine notwendige Voraussetzung und erste Orientierung. Neben kurzen Abrissen des Lebenslaufes einzelner Denker unter dem Strich wird vor allem ihr philosophisches Werk behandelt. Zum Schluß faßt ein kurzes französisches Resümee die Ergebnisse zusammen. Gute Sach- und Personenregister erleichtern die Benutzung. Von Interesse ist die Gliederung der verschiedenen Schulen am Schluß des Buches.

Jakovenko sieht ein wesentliches Merkmal des philosophischen russischen Denkens, wenn es ein solches überhaupt gibt, in seiner Neigung zur Maßlosigkeit. Mit Rücksicht auf die čechischen Leser ist jedem Kapitel eine Auseinandersetzung mit *Masaryks* Auffassungen von den betreffenden russischen Denkern gegeben, wie dieser sie vor allem in seinem grundlegenden Werk „Europa und Rußland" niedergelegt hat. Ferner kennzeichnend für die neuere russische Philosophie ist der breite Raum, der in ihr die Religionsphilosophie ausmacht. Denker wie *Berdjaev, Florovskij, Bulgakov* und von den älteren *Chomjakov* und *Solovev* beschäftigen sich hauptsächlich mit religions-philosophischen Fragen. Sie gehören heute zur religions-philosophischen Weltliteratur. Auf diesem breiten Hintergrund eines tiefsinnigen religions-philosophischen Idealismus erhebt sich um so krasser der heute herrschende marxistische Materialismus, der sich aber bereits

im 19. Jahrhundert deutlich ankündigte. In die Kategorien Spiritualismus, Idealismus, Intuitismus, Realismus, Kritizismus und Materialismus teilt *Jakovenko* die russischen philosophischen Systeme ein. Diese Einteilung wirkt freilich gewaltsam und wird der in Wirklichkeit reicheren Entfaltung nicht ganz gerecht. Die russische Philosophie von *Jakovenko*, selbst ein bedeutender russischer Denker, ist vom großrussischen Standpunkt geschrieben und unterscheidet deswegen zu wenig die nationale Verschiedenheit der russischen Denker. Der Ukrainer wird wohl manchmal gedacht, doch ohne irdendwie die Eigenart des ukrainischen Denkens im Gegensatz zum großrussischen deutlich werden zu lassen.

Prag. *E. Winter.*

Hoch, Karel: Čechy na prahu moderního hospodářstvi. Prag 1936. Verlag A. Neubert.

Das Buch bietet eine sehr gute Zusammenfassung der wirtschaftlichen Entwicklung Böhmens im 19. Jahrhundert. Das geistige und religiöse Leben kann erst bei einer guten Kenntnis der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse richtig gesehen werden. Dem jüdischen Einfluß in der Wirtschaft der Sudetenländer ist sorgfältig nachgegangen. Selbstverständlich ist auch der nationalpolitischen Seite der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung besonders gedacht. Das sehr gut geschriebene Buch bringt eine Fülle von Wissenswertem. Kurze Literatur- und Quellenangaben bereichern das Werk.

Prag. *E. Winter.*

M. Murko: Rozpravy z oboru slovanské filologie. Herausgegeben von *J. Horák* (als Bd. IV der „Práce slovanského ústavu v Praze"). Prag 1937, XIV u. 620 S.

Der umfangreiche Band bringt keine neuen Arbeiten des bejahrten Gelehrten. Vielmehr finden wir hier Arbeiten, von denen ein guter Teil noch im vorigen Jahrhundert erstmalig veröffentlicht wurde. Die älteste von ihnen ist schon 1891 erschienen! Man hat nämlich in dem Buche die Arbeiten des Verfassers vereinigt, die die Geschichte der slavischen Philologie betreffen. Man findet hier ausführliche Abhandlungen und kleine Notizen, Arbeiten aus Fachzeitschriften und Notizen aus der Tagespresse, Nachrufe und Besprechungen. Die Neuveröffentlichung wurde schon dadurch gerechtfertigt, daß die meisten der hier gesammelten Arbeiten und Artikel selbst Slavisten nicht leicht zugänglich sind, da sie in den wenig verbreiteten wissenschaftlichen Zeitschriften oder in der Tagespresse erschienen sind. Weniger berechtigt scheint die Übersetzung dieser Arbeiten ins Čechische zu sein, obwohl dadurch vielleicht die slovenischen Aufsätze etwas weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden.

Der Verfasser, dessen wissenschaftliche Arbeit schon Anfang der 80er Jahre einsetzte, hat nicht nur über seine älteren Zeitgenossen geschrieben, sondern auch über die Vertreter der „Heldenzeit" der slavischen Philologie, der Zeit, in welcher man ihre ersten Wege bahnen mußte. Der Band beginnt mit den Aufsätzen über *Kopitar*, *Vuk Karadžić* und *Kollár:* eine kleine Abhandlung ist den Beziehungen zwischen *Kopitar* und *Karadžić* gewidmet, zwei Reden auf die beiden Slavisten, im Jahre 1897 gehalten, geben eine kurze Würdigung beider; es folgen wiederum Abhandlungen: über eine vergessene Besprechung der serbischen Lieder von *Kopitar*, die früher *J. Grimm* zugeschrieben wurde, über die „Wechselseitigkeit" *Kollárs*, über die ersten Vergleiche der slavischen Sprachen mit dem Sanskrit (der erste, der einen solchen Versuch gemacht hat, war schon 1809, also ein Jahr nach der Veröffentlichung des *Schlegel*schen „Über die Sprache und Weisheit der Indier", ein unbekannter Russe, dem zahlreiche Gelehrte und Dilettanten

folgten; ich möchte jedoch bemerken, daß dieser „Entdeckung“, wie es scheint, die Hallenser pietistischen Missionare in Indien um ein Jahrhundert vorangingen, indem sie den Vergleich zwischen dem Wendischen und den indischen Dialekten versucht haben. Vgl. meine Bemerkungen in ZfslPh. XVI, 1/2, 64—65).

Mit den Aufsätzen über *Franz Miklošič* kommt der Verfasser zu seinen älteren Zeitgenossen. Eine eingehende Biographie *Miklošičs* in seinen Jugendjahren (S. 99—154) und ein Nachruf auf *Miklošič* (S. 155—172) bilden zusammen einen Abriß des ganzen Lebensweges des großen Wiener Slavisten. Viel kürzer sind leider die beiden Beiträge über den verdienten Nachfolger *Miklošičs, V. Jagić.* Dafür ist die Biographie und Würdigung der wissenschaftlichen Arbeit des Historikers *J. K. Jireček* wiederum sehr eingehend (S. 197—256). Nach einer kleinen Notiz zum 70jährigen Geburtstag von *Fr. Pastrnek,* folgt die größte Abhandlung des Bandes, die über den frühverstorbenen talentvollen *V. Oblak* (S. 262—402). Es folgen zwei weitere Nekrologe (*M. Šrepel, K. Štrekelj*). Einige kleinere Aufsätze sind nun auch der Gegenwart und der Zukunft der slavischen Philologie gewidmet, unter anderem in Deutschland (wo der Verfasser bekanntlich bis 1920 tätig war). Einige ebenfalls kleinere Artikel handeln von der Geschichte des Nationalbewußtseins der Südslaven (zu beachten sind die Beiträge zur Biographie des größten slovenischen Dichters, *Prešeren*). Aus dem Rahmen des Ganzen fällt die Antrittsvorlesung des Verfassers in Wien (1897) etwas heraus; über „die ersten Schritte des russischen Romans“ hat die Forschung in den letzten 40 Jahren manche neue Erkenntnis gewonnen, die diese Darstellung überholen.

Im ganzen ist das Buch eine schöne Ergänzung zu der großen „Geschichte der slavischen Philologie“ von *V. Jagić.* Wenn hier auch nur einzelne Gestalten und Probleme behandelt werden und wenn *Jagić* die ersten Drucke der meisten hier gesammelten Arbeiten benutzen konnte, so mußte er sich in seiner Gesamtdarstellung viel kürzer fassen. Der Verfasser, der die wissenschaftliche Entwicklung der Jahrzehnte, auf die er in seinen Aufsätzen zurückblickt, als einer der führenden Forscher miterlebt hat, vermag sich über die trockene Berichterstattung zu erheben. Seine Schilderungen sind warm und plastisch und, wenn sie auch nur einzelnen Gestalten und Problemen gewidmet sind, führt er den Leser überall über das einzelne hinaus. Die Verzeichnisse der Werke der einzelnen Forscher, die meist in die Darstellungen ihrer Lebensarbeit hineingearbeitet sind, manchmal aber als bibliographische Verzeichnisse abgedruckt sind (*Oblak*) erhöhen den Wert des Buches. Die Herausgeber haben das Bild der slavischen Philologie der letzten Jahrzehnte, das uns hier entgegentritt, dadurch noch wesentlich bereichert, daß sie eine vollständige Bibliographie der Werke *Murkos* selbst (S. 581—597) gegeben und dem Buche einen — vielleicht etwas zu kurzen — Abriß seiner bisherigen Forschungsarbeit aus der Feder von *J. Horák* vorangeschickt haben.

Halle a. S. *Dm. Čyževśkyj.*

Comeniana.

1. Johannis Amos Comenii Opera Omnia. Tomus IV, fasciculus 2. quo continentur Didactica Magna — Informatorium scholae maternae. Editio 2 quam paravit Dr. *Jos. Hendrich.* Brünn 1938, 326 S.
2. *D. Mahnke:* Deutsch-tschechische Wechselwirkungen in der Geistesgeschichte Mitteleuropas. („Inneres Reich“, V (1938), Heft 9, S. 1070—1086.)
3. *D. Mahnke:* Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant. (In: „Blätter für Deutsche Philosophie“, XIII [1939], Heft 1/2, S. 1—73 und als Sonderdruck, 74 S.)

4. *Stanislav Souček:* Komenský jako theoretik kazatelského umění (Comenius als Theoretiker der Predigtkunst). Als „Rozpravy České Akademie věd a umění“, III, 76. Prag 1938, IV unn. u. 232 S.

Man braucht keine Worte darüber zu verlieren, wie wertvoll der Neudruck der seit Jahren vergriffenen „Didactica magna“ in den Gesammelten Werken des Comenius ist. Der Herausgeber der ersten Ausgabe, *J. V. Novák*, ist inzwischen verstorben. Die neue Ausgabe ist vom jetzigen Hauptredaktor der ganzen Gesamtausgabe, Prof. *J. Hendrich*, besorgt. Der Herausgeber hat sich nicht nur auf die Neubearbeitung der Einleitung (1928 hat O. *Odložilík* neue Briefe des Comenius herausgebracht, die erlauben, den Abschluß der Arbeit an der lateinischen Fassung der D. M. genau zu datieren: die Arbeit war vor Mitte Mai 1638 abgeschlossen — vgl. ČMM und einzeln „Z pansofických studií Komenského“, Brünn 1928, den Brief vom 19. Mai 1638) und der Ergänzung der Liste der Übersetzungen des Werkes (D. M. wurde in 13 Sprachen übersetzt) beschränkt, sondern hat den Text wiederum revidiert. Die Gestaltung ist äußerlich dem Originaldruck in den „Opera didactica omnia“ etwas angenähert, etwa im Gebrauch der Kursivschrift; einzelne Stellen sind verbessert (manche Verbesserunug bedeutet die begründete Rückkehr zum ursprünglichen Text). Die Frage nach der Wiedergabe der Orthographie der ersten Drucke des Comenius bedarf übrigens einer neuen Prüfung: abgesehen von solchen Eigentümlichkeiten, deren Beseitigung nicht als Eingriff in den Text bezeichnet werden kann (Angleichung der Orthographie an die jetzt übliche: Beseitigung der Zeichen „^“ und „`“, die Regelung des Gebrauchs von „u“ und „v“, „i“ und „j“, „ae“ und „oe“), ist vor allem der Gebrauch der großen Buchstaben in den Drucken (und Handschriften) des Comenius recht eigenartig. In den Vešk. Spisy sind die großen Buchstaben meist stillschweigend beseitigt: es fragt sich nun, ob immer mit Recht; ich habe den Eindruck, daß Comenius vielfach durch die großen Buchstaben die Hauptbegriffe hervorgehoben hat. Der Band macht denselben ausgezeichneten Eindruck, wie die ganze Ausgabe. Ein paar Druckfehler möchte man verbessern, vor allem die auf S. 13, die das Suchen nach dem betreffenden Zitat erschweren kann: Zeile 7 von unten soll *Šljapkin* statt *Ščljapkin* heißen (außerdem, wenn ich mich recht erinnere, I. A. und nicht N. A.), Ecclus. statt Eclus. S. 50, 58. — Nicht leicht ist die Arbeit der Auffindung der zahlreichen, nicht immer genauen und richtig angegebenen Zitate. Ich möchte mindestens in drei Fällen die bis jetzt unbekannt gebliebenen Fundstellen nennen: auf S. 52 zitiert Comenius Seneca Epist. 93, wo die Stelle aber nicht zu finden ist; das Zitat ist — etwas gekürzt — dem Brief 92,29—30 entnommen (*Hense*, S. 398, 3 ff.); ebenfalls schien das Zitat auf S. 59, Seneca Epist. 96 unauffindbar zu sein: es stammt aus dem Brief 95,50 (*Hense*, 437,9 ff.); das unbekannte Buch, das Comenius in dem nach der D. M. abgedruckten „Informatoruim scholae maternae“ S. 277 zitiert, ist Didacus Apolephtes Lusat. Erquick-Stunden ... Leipzig 1609 ff., Teil 3 (der Verfasser ist Jacob Zannach, vgl. *E. Wellers* Lexicon Pseud. 39). — Manches spricht auch dafür, daß man den Apparat vereinheitlichen sollte: bei den von Comenius erwähnten Gelehrten und Schriftstellern, wenn irgend möglich, die Lebensdaten anführen, die klassischen Zitate genau angeben usf. Kaum darf man Pico de la Mirandola d. J. als „einen Scholastiker der Zeit des Humanismus“ (S. 100) bezeichnen! — Doch diese Bemerkungen wollen nicht die Bedeutung der schon geleisteten Arbeit vermindern. Hoffentlich kommt mit diesem Bande die ganze Ausgabe wieder in Schwung. Man sollte vor allem den Neudruck der so vielen seltenen Comeniana und der nur handschriftlich erhaltenen sich wünschen!

Die beiden Aufsätze des Marburger Philosophen (der inzwischen bei einem Autozusammenstoß tödlich verunglückt ist, was für die Comenius- wie für die Leibniz-Forschung einen unersetzlichen Verlust bedeutet) betreffen die Be-

ziehungen des Comenius zu Leibniz. Schon in seinem Leibniz-Buch (1925), dann in seinem ausgezeichneten Aufsatz über den „Barock-Universalismus des Comenius" (Zeitschrift für die Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, XXI [1931], 2, 4, und XXII [1932], 2) hat *D. Mahnke* die innere Verwandtschaft des Weltbildes der beiden Denker hervorgehoben, aber auch die Wege zu zeigen versucht, auf welchen die Gedanken des Comenius befruchtend auf den ein halbes Jahrhundert jüngeren deutschen Philosophen eingewirkt haben. In dem ersten Aufsatz (Nr. 2) will der Verfasser die wechselseitigen Beziehungen der čechischen und der deutschen Geisteskultur an dem Beispiel des Comenius zeigen: er beginnt daher mit der kurzen Skizzierung der deutschen Einflüsse auf Comenius: neben den bekannten Einwirkungen von Ratichius, Jacob Boehme, J. Val. Andreä, wird vor allem der bisher fast unbeachtete (vgl. *Kvačala* im Comenius-Archiv, X [1927], 19 ff.) Einfluß von Nikolaus Cusanus behandelt. Die Einwirkungen des Comenius auf Leibniz und in Deutschland überhaupt werden recht summarisch besprochen. — Der zweite Aufsatz (Nr. 3) bringt im Gegensatz zu der populären Skizze im ersteren eine ins einzelne gehende Darstellung einiger Probleme. Das Thema des Aufsatzes ist nicht Comenius, sondern eine äußerst interessante Frage nach den Elementen der Mystik bei Leibniz und Kant. Da aber die mystischen Strömungen zu Leibniz auf verschiedenen Wegen gelangt sind, unter anderem auch durch die Schriften des Comenius, so gibt der Verfasser hier eine kurze, aber tiefdringende Behandlung der Frage nach den Beziehungen des Comenius zu der deutschen Mystik (S. 11—20). Der Verfasser glaubt, wie wir das schon aus seinen früheren Arbeiten wissen, daß bei Comenius das asketische Christentum der Brüder zu einem weltüberwindenden Lebensglauben im Sinne der deutschen Mystik sich entwickelt (S. 3), ja daß bei ihm schon der Prozeß der „rationalen Säkularisierung" dieser mystischen Religiosität beginnt (ebenda). Die Säkularisierung geht den Weg der Universalwissenschaft, die „Pansophie" des Comenius ist ein Seitenstück zu Keplers „Mysterium Cosmographicum". Die pansophischen Bestrebungen des Comenius haben Leibniz tief beeindruckt, wie der Verfasser es schon in seinem Leibniz-Buch und noch eindringlicher in seinem Comenius-Aufsatz 1931/32 gezeigt hat. Jetzt wendet sich der Verfasser einem neuen Thema zu: Comenius war einer der ersten Übermittler des Gedankenguts des Cusanus an Leibniz (S. 13). Schon *Kvačala* (op. cit.) hat gezeigt, daß Comenius in zwei, jetzt auch von den Comenius-Forschern wenig gelesenen Streitschriften gegen die Sozianer (De irenico irenicorum... 1660 und De iterato Sociniano irenico iterata... admonitio... 1661) Cusanus erwähnt und die Bekanntschaft mit seiner „Docta ignorantia" und anderen Schriften des Cusanus zeigt. *Mahnke* vermutet, daß Comenius den Abdruck dieser Schriften bei Ulrich Pinder in „Speculum intellectuale..." 1510 benutzt hat. Von Cusanus hat Comenius die „mathematisch-mystische Symbolik" (S. 12 und die briefliche Mitteilung *Mahnkes* an mich vom 29. April 1938), die eben ein Zeichen der „rationalistischen Säkularisierung" seiner Religiosität sind (vgl. das Buch *Mahnkes* „Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt", 1937, S. 39 f., und andere) übernommen. Die Einwirkung des Comenius auf Leibniz hat sich aber nicht darauf beschränkt, sondern (wie der Verfasser auch früher gezeigt hat, hier aber an der Hand der z. T. neuherangezogenen Stellen wiederholt) kann auch in der Lehre von dem „lux intellectualis" (S. 13 f.) in den Versuchen der Universalsprache (S. 14 f.), in den Plänen der universalen Organisation der wissenschaftlichen Arbeit usf. erkannt werden. *Mahnke* verändert in dem Aufsatz seine Beurteilung der von *Ad. Trendelenburg* veröffentlichten Stelle, wo Leibniz von einem unbenannten Vorgänger seiner „Charakteristica realis" spricht (vgl. *Gerhardt*, Philosophische Schriften, VII, S. 11 ff.); diese Stelle wurde früher auf George Dalgarno und John Wilkins gedeutet; die Unmöglichkeit beider Deutungen hat *Mahnke* gezeigt und unter dem Vorgänger Leibniz' Comenius verstehen wollen; hier äußert

Mahnke jedoch Zweifel an dieser seiner früheren Deutung und glaubt, daß Leibniz vielleicht doch den Brief Descartes an Mersenne vom 20. November 1629 gemeint habe. Die Frage scheint noch weiterer Prüfung zu bedürfen.

Die Bedeutung der beiden Aufsätze *Mahnkes*, vor allem des zweiten, für die Comenius-Forschung liegt darin, daß der ausgezeichnete Leibniz-Kenner hier wiederum die Einreihung des Comenius in die philosophie-geschichtliche Entwicklung versucht und seine Stelle als einen Kreuzpunkt von wichtigen Gedankenlinien sieht, die von der deutschen Mystik zu Leibniz, ja weit über Leibniz hinaus zu unserer Gegenwart führen. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, von welcher Bedeutung seine Beurteilung der von *Kvačala* aufgefundenen Erwähnungen des Cusanus bei Comenius ist. Ich möchte jedoch betonen, daß die „mathematische Symbolik" bei Comenius doch viel früher auftritt, und zwar, soweit ich sehe, erstmalig in „Centrum securitatis" vom Jahre 1633. Obwohl Comenius damals wohl schon Cusanus gekannt hat (1660/61 spricht er davon, daß er ihn schon seit 40 Jahren kennt), die vier Sinnbilder der Beziehung der Welt zum göttlichen Sein, mit denen das wichtige Werkchen beginnt, und auf deren Deutung das Ganze beruht, haben wohl eine andere Quelle. Ich kann die Symbolik des CS. folgendermaßen zusammenfassen (V. S., Bd. XV, S. 391 f.):

	die Welt	das göttliche Sein
1.	das Abbild im Spiegel	das Bild.
2.	der Schatten	der Körper.
3.	die Peripherie des Kreises	das Zentrum.
4.	der Baum	die Wurzel.

Der Herausgeber des Traktates in den Gesammelten Werken (1910), *J. V. Novák*, hat geglaubt, hier die Einflüsse J. Boehmes zu finden (vgl. seine Anmerkungen zu den Sinnbildern 1 und 4, S. 392 ff.); bei Boehme sind diese Sinnbilder aber an verschiedenen Stellen, ja in verschiedenen (und dabei wenig bekannten) Werken zu finden. Die vier Sinnbilder finden wir aber bei einem antiken Denker vereinigt, und zwar bei Plotin: sie kehren bei ihm in VI, 9, 8—9 (der Mittelpunkt — κέντρον und die Wurzel — ῥίζα, wozu noch bei Comenius ebenfalls vorkommendes Sinnbild der Quelle — πηγή) und III, 8, 8—10 (der Mittelpunkt — κέντρον, der Baum — φυτόν und ebenfalls die Quelle — πηγή), die beiden anderen Sinnbilder — der Schatten und das Abbild im Spiegel — sind bei Plotin ebenfalls zu finden (in I, 8, 3 — das Schattenbild oder Abbild — εἰκών, und anderswo wieder, wobei zu berücksichtigen ist, daß Comenius den lateinischen Text mit dem Wort „imago" benutzt hat und daß auch an den beiden oben zitierten Stellen das Sinnbild des Schattens und des Abbildes mindestens angedeutet ist; ich werde auf diese Frage in meinen weiteren „Analecta Comeniana" zurückkommen).

Aus dem Nachlaß des 1935 verstorbenen früheren Hauptredaktors der Comenius-Ausgabe *St. Souček* erschien Ende 1938 die ausgezeichnete Untersuchung über die Theorie der Predigtkunst des Comenius (Nr. 4). Die Arbeit ist eine der wichtigsten Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Comeniologie seit langer Zeit. Bekanntlich hat 1823 *J. L. Ziegler* in Prag die čechische „Predigtkunst" des Comenius herausgegeben (1872 und 1893 neue Ausgaben). Die Grundlage dieser Ausgabe bildete eine Abschrift dieses bis dahin unbekannten Werkes, die seitdem wieder verschollen ist. Die Genauigkeit des *Ziegler*schen Druckes war nicht sicher, ja man hat die Echtheit der Schrift selbst in Zweifel gezogen (so *J. Hendrich* im Comenius-Archiv, XIII [1932], 87—92, im Aufsatz mit dem bezeichnenden Titel „Pocházi ‚Umení kazatelské' skutečně od Komenského?"). Doch hat 1928 das Landesarchiv in Brünn eine Abschrift desselben Werkes aus dem Jahre 1807 gekauft (bezeichnet als „B") und „vor kurzem" erhielt die Bibliothek der Hus-Fakultät in Prag eine andere Abschrift desselben Werkes zum Geschenk (bezeichnet

als „P"), die gleichfalls älter als die *Ziegler*sche Ausgabe ist. Der erste Teil der Arbeit *Součeks* betrifft nun die Untersuchung der beiden Hs., ihrer Beziehung zueinander und der Beziehung der *Ziegler*schen Ausgabe zu ihnen. Mit der seinen Arbeiten eigenen methodischen Schärfe und Akribie kann *Souček* völlig überzeugend zeigen, daß die Hs. B eine Abschrift der Hs. P ist, und zwar eine, die noch vor der Entstehung der „Verbesserungen", die die Hs. P enthält, entstanden ist (S. 13). Durch die sorgfältige textkritische Arbeit gelingt es dem Verfasser, sogar zu gewissen Schlußfolgerungen über die Beziehung der Abschrift P zu ihrer Vorlage zu kommen: es gelingt ihm, einige Interpolationen oder Abschriftlücken festzustellen (S. 14 ff.). Die eingehende Untersuchung der *Ziegler*schen Ausgabe (S. 16—79) ist für die Feststellung des Urtextes nun ohne Belang; es zeigt sich jedenfalls, daß *Ziegler* sich zahlreiche und gewaltsame Eingriffe in den Text des Werkes erlaubt hat: er „verbessert" den Text seiner Vorlage (als solche ergibt sich die Abschrift P), wobei er vielfach völlig willkürlich verfährt (S. 29 f.), er ergänzt den Text durch Hinzufügung der čechischen Termini zu den lateinischen oder ersetzt die lateinischen durch die čechischen (S. 31—53), er ist z. T. durch seine Stellung als katholischer Priester, z. T. durch die Anforderungen der Zensur, gezwungen, das Werk eines evangelischen Verfassers vom konfessionellen Standpunkte aus zu revidieren (S. 54—61), vor allem aber hat *Ziegler* sich die tiefen Eingriffe in die Komposition des Werkes erlaubt (S. 61—65); die *Ziegler*sche Ausgabe, sowie die beiden auf ihr beruhenden späteren, sind also für die Comenius-Forschung ohne Wert. *Souček* bringt aber auf diesen Seiten seiner Arbeit und in einem besonderen Abschnitt auch eine Würdigung der historischen Bedeutung der *Ziegler*schen Ausgabe: nicht nur eine Reihe čechischer Sprachschöpfungen *Zieglers* vermochten sich durchzusetzen (S. 52 f.), sondern auf der Lexik *Zieglers* beruhen, wie es scheint sogar drei von *Hanka* gefälschte Glossen in der „Mater Verborum" (S. 69), aber vor allem hat *Jungmann* in sein Wörterbuch manche Wörter aus der *Ziegler*schen Ausgabe aufgenommen und, was noch interessanter ist, sein Lehrbuch der Literaturtheorie „Slovesnost" vom Jahre 1845 an mancher Stelle an Hand des von *Ziegler* präparierten Werkes des Comenius bearbeitet (S. 70—77); auch den weiteren Einwirkungen der *Ziegler*schen Ausgabe geht *Souček* kurz nach.

Den Zentralteil des ausgezeichneten Buches bildet jedoch der eingehende Nachweis, daß die nur in zwei Abschriften aus einer so späten Zeit bekannte Schrift wirklich eine Schrift des Comenius ist (S. 79—140). Die möglichen Einwände gegen die Verfasserschaft des Comenius könnte man auf den Unterschieden aufbauen, die zwischen der Systematik dieser Schrift und der anderen Werke des Comenius (vor allem der Ars ornatoria), die dieselben Fragen behandeln, bestehen. Man darf allerdings nicht vergessen, daß wir Schwankungen und Abänderungen der schon einmal gegebenen Schemata bei Comenius so gut wie überall finden. *Souček* unterzieht einer eingehenden Analyse die Schriften, die dieselben Fragen der Dicht- und Predigtkunst behandeln, und kann nicht nur die Übereinstimmung aller dieser Schriften in einigen Punkten zeigen, sondern auch für die Änderungen eine gewisse Richtung feststellen (S. 81—121). Ich möchte hier nur bemerken, daß die Bemerkungen des Comenius über dieselben Fragen in der Handschrift der „Pansophia" („Mundus artificialis") nur sehr kurz sind. *Souček* untersucht weiter die homiletische Praxis des Comenius selbst und kann zwischen ihr und den in unserer Schrift entwickelten theoretischen Ansichten weitgehende Übereinstimmung zeigen (S. 121—130). Die knappe, aber sehr wertvolle Analyse der Schrift im ganzen, wobei eine Reihe wertvoller Beobachtungen über den Stil des Comenius mitgeteilt wird, führt den Verfasser zu der Überzeugung, daß Comenius wirklich der Verfasser der „Zpráva a naučení o kazatelství" ist (S. 130—140); man dürfte für einen eventuellen Verfasser nur noch irgendein von Comenius gedanklich abhängiges Mitglied der Brüdergemeinde

halten, für eine solche Vermutung fehlt uns jedoch jeder Grund (ich möchte zu der Frage nach der Unterschrift des Comenius — S. 130 f. — nur bemerken, daß noch ein anderer Schriftsteller die Unterschrift „J. A. C." benutzte, das ist der Verfasser der rätselhaften Schrift „Disquisitio de nocte...", Bremen 1652, die im Katalog der Stuttgarter Landesbibliothek früher als eine Schrift des Comenius geführt wurde; der unbekannte Verfasser fügt jedoch dieser Unterschrift weitere Buchstaben hinzu: „C. C. D. F."; die Schrift kann man inhaltlich unter die Werke des Comenius nicht einreihen, die Vorrede ist datiert „Bremen 22 Julii 1651", — Comenius weilte jedoch zu der Zeit in Ungarn.

Die Datierung der Schrift ist auf Grund der inhaltlichen Kriterien möglich. Comenius spricht als Priester, so daß die Abfassung vor seiner Wahl zum Bischof 1632 liegen muß. Da die Schrift nach „einigen Jahren" der Prediger-Arbeit entstanden ist, kann sie etwa nach 1620 entstanden sein, allem Anschein nach noch vor der eigentlichen Katastrophe der Brüderkirche, also etwa 1621 (S. 140 ff.). Das Datum 1651, das die spätere Abschrift trägt, kann ein Schreibfehler des Abschreibers sein (der große Unterschied unserer Schrift von den anderen Schriften des Comenius aus der Zeit 1650—52 gehörte zu den wichtigsten Einwänden, die *Hendrich*, op. cit., gegen die Echtheit der „Zpráva a naučeni..." erhoben hat), kann aber auch auf die Datierung einer älteren Handschrift zurückgehen: bei seinem Besuch in der Slovakei 1651 konnte Comenius seine alte Handschrift herausgeholt haben. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Vorlage der Handschriften P und B aus der Slovakei nach Mähren gekommen zu sein scheint (S. 152 f., vgl. 14).

Der letzte Teil der Abhandlung (S. 160—217) gibt eine ausgezeichnete inhaltliche Analyse des Werkes: ein Schema seines Aufbaus (S. 160—182), eine Untersuchung der Zitate und Beispiele (S. 182—190), eine Besprechung der Frage, ob das Werk als abgeschlossen zu betrachten sei (S. 190 ff.). Die letzte Frage glaubt *Souček* in dem Sinne beantworten zu dürfen, daß die Schrift trotz mancher Unabgeschliffenheit doch als ein fertiges Werk bezeichnet werden könne; daß die Schrift damals nicht veröffentlicht wurde, erklärt *Souček* damit, daß die „Zensur" der Brüdergemeinde die zu starke antirömische Tendenz als in dem Augenblick gefährlich habe ansehen können (S. 194 f.). Diese Seiten der Arbeit scheinen mir nicht ganz überzeugend zu sein; man wird wohl mit gleichem Recht annehmen dürfen, daß die Schrift 1621 noch weit vom Abschluß stand, daß Comenius sie deshalb nicht veröffentlichen konnte, und daß er 1651 die Bearbeitung wiederum in Angriff nahm, die alte Handschrift abschreiben ließ, die Bearbeitung aber wiederum nicht abgeschlossen hat, weil der Unterschied zwischen den Entwürfen und den neueren Schriften des Comenius selbst zu stark war. Dadurch läßt sich ebenso wie die Nichtveröffentlichung der Schrift 1621 auch das Datum 1651 erklären. Allerdings sind hier nur Vermutungen möglich.

Eine allgemeine Würdigung des Werkes, als einer Theorie der Dichtkunst und Predigt und als einer religiösen Schrift, schließt das ausgezeichnete Buch ab. Die Indices hat *A. Škarka* zusammengestellt, leider fehlt der Index der besprochenen Werke des Comenius, — denn an verschiedenen Stellen berührt *Souček* — worauf ich hier nicht eingehen konnte — eine Reihe weiterer Werke des Comenius, manche Ergebnisse dieser kleinen Exkurse sind für die Comenius-Forschung von grundsätzlicher Bedeutung. *Souček* hat mit seinem Buch die wichtigsten Grundsteine für die Ausgabe der „Zpráva a naučení o kazatelství" gelegt; die Ausgabe selbst möchte man bald in Händen haben.

Halle a. S. *Dm. Čyževśkyj.*